تنقيح الأصول

الجزء الثالث

تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم والعلامة الأفخم

آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي

الإمام الخميني قدّس سرّه

تأليف

آية الله الشيخ حسين التقوي الاشتهاردي دام ظله

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدّس سرّه

تنقيح الأصول

الجزء الثالث

تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم والعلّامة الأفخم
آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي

الإمام الخميني قدّس سرّه

تأليف
آية الله الشيخ حسين التقوي الاشتهاردي

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدّس سرّه



هوية الكتاب

* اسم الكتاب : تنقيح الأصول / ج٣ *

* المؤلف : حسين التقوي الإشتهاردي *

* تحقيق ونشر : مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره *

* سنة الطبع : خرداد ١٣٧٧ ـ صفر المظفر ١٤١٩ *

* الطبعة : الأُولىٰ *

* المطبعة : مطبعة مؤسسة العروج *

* الكمية : ٣٠٠٠ نسخة *

* السعر : ١٣٠٠ توماناً *

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام علىٰ سيّدنا خاتم الأنبياء والمرسلين محمّدٍ ـ صلّىٰ الله عليه وآله أجمعين ـ ولعنة الله علىٰ أعدائهم أجمعين.

وبعدُ :

فهذه من إفادات مولانا الأفخم وأُستاذنا الأعظم آية الله العظمىٰ الحاجّ آغا روح الله الموسوي الخُميني ـ أدام الله أيّام إفاداته وإفاضاته ـ بذلتُ جهدي لضبطها ـ بدون زيادة أو نقصان ـ كما أفاده؛ ليستفيد منها الطالب، ويكون ذخراً ليوم فقري وفاقتي. وبه أستعين :

قال الشيخ الأعظم قدس‌سره **في «الفرائد»** : اعلم أنّ المكلّف إذا التفت إلىٰ حكمٍ شرعيٍّ: إمّا أن يحصل له القطع أو الظنّ أو الشكّ.

ثمّ بيَّن أقسام الشكّ ومجاري الأُصول العمليّة[١].

وعدل المحقِّق صاحب الكفاية قدس‌سره عن تثليث الأقسام، وقال:

إنّ البالغ الذي وُضع عليه القلم إذا التفت إلىٰ حكمٍ شرعيٍّ فعليٍّ واقعيٍّ أو ظاهريّ: فإمّا أن يحصل له القطع أو لا.

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٢.

ثمّ بيّن أقسام الشكّ ومجاري الأُصول[1].

وإنّما عدل عمّا صنعه الشيخ‌قدس‌سره لتداخل الأقسام بعضها في بعض فيما صنعه، فإنّ الظنّ إن قام دليل شرعيّ علىٰ اعتباره فهو داخل في القطع، وإلّا فهو داخل في الشكّ، ويجري عليه أحكامه، ولعدم اختصاص متعلّق القطع بالأحكام الواقعيّة فقط.

ثمّ قال: وإن أبيت إلّا عن تثليث الأقسام فالأولىٰ أن يقال: إنّ المكلّف: إمّا أن يحصل له القطع أو لا، وعلىٰ الثاني: إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا ... إلىٰ آخر ما ذكره‌قدس‌سره[2].

ويرد علىٰ كلا الطريقين: أنّه إن أُريد بالقطع القطع التفصيلي فقط، فلا يلتزمان‌قدس‌سرهما بذلك؛ لوقوع البحث عن أحكام العلم الإجمالي في هذا الباب، وإن أُريد به الأعمّ من القطع التفصيلي والإجمالي يرد عليه: أنّه لا يُناسبه ـ حينئذٍ ـ جَعْلُ باب الانسداد علىٰ الحكومة في قبال باب القطع؛ لوضوح أنّ من مقدّمات باب الانسداد العلمَ الإجمالي بوجود التكاليف، غاية الأمر أنّه لا يجب الإتيان بجميع أطراف العلم الإجمالي للزوم العُسْر والحرج المنفيين. وكذلك لا يُناسبه جعل باب الاشتغال باباً علىٰ حدة فيما لو تعلّق القطع بالحكم، لا الحجّة، فإنّه من أقسام القطع الإجمالي، في قبال باب القطع وكذلك موارد التخيير في غير موارد دوران الأمر بين المحذورين، فإنّ المناسب ـ حينئذٍ ـ ذكر هذه المباحث في باب القطع.

ولا محيص عن هذه الإشكالات إلّا بالالتزام: بأنّ المقصود من ذكر هذه الأقسام في صدر الكتاب هو بيان ما يُبحث عنه في الكتاب إجمالاً، لا تحقيق بيان مجاري الأُصول العمليّة وغيرها، كما ذكره المحقّق الميرزا النائيني‌قدس‌سره[3].

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٢٩٦ .

٢ ـ كفاية الأُصول : ٢٩٦ ـ ٢٩٧ .

٣ ـ أجود التقريرات ٢ : ٣ .

لكن لايخفىٰ ما فيه، فإنّهما﵏ في ذلك بصدد بيان التحقيق في مجاري الأُصول؛ ولذلك قيّدوا الحالة السابقة في مجرىٰ الاستصحاب بالملحوظة.

فالأولىٰ أن يُجعل القطعُ الأعمَّ من التفصيلي والإجمالي، وإدخال المباحث الثلاثة المتقدّمة آنفاً في باب القطع، ويقال في التقسيم: إنّ المكلّف إذا التفت إلىٰ حكمٍ شرعيٍّ: إمّا أن يحصل له القطع أو لا، ويُراد من متعلّق القطع خصوص الحكم الواقعي.

وعلىٰ الثاني : إمّا أن يحصل له الظنّ الذي قام علىٰ اعتباره دليل أو لا. ثمّ يعقّب ببيان مجاري الأُصول، وأنّ مجرىٰ البراءة هو الشكّ في التكليف مع عدم الحالة السابقة، وكذلك موارد التخيير في صورة دوران الأمر بين المحذورين، ومجرىٰ الاستصحاب هو الشكّ في التكليف مع وجود الحالة السابقة، ونذكر المباحث الثلاثة المتقدّمة آنفاً في باب القطع.

وهذا الكتاب يشتمل علىٰ أبوابٍ وفصول :

المطلب السادس

الأمارات المعتبرة عقلاً وشرعاً

الباب الأوّل

في القطع

وفيه فصول :

الفصل الأوّل

في أنّ مسألة القطع

ليس من المسائل الكلاميّة

لأنّ موضوع علم الكلام هو الوجود[1]، والبحث عن الحُسْن والقُبْح في علم الكلام إنّما هو بالنسبة إليه تعالىٰ؛ بمعنىٰ أنّه لا يصدر منه إلّا الحَسَن، ويمتنع صدور القبيح منه تعالىٰ.

وليس البحث عن مطلق الحُسْن والقُبْح من المباحث الكلاميّة، فلا ريب في أنّ هذا البحث من المباحث الأُصوليّة؛ لما عرفت من أنّ مسائل كلّ علم : عبارة عن جملة من القضايا المتناسبة المتّحدة سنخاً، وهذه المبحث ـ أيضاً ـ من سنخها؛ لوقوع نتيجتها كبرىٰ لاستنباط الأحكام الشرعيّة، أو لأجل أنّ الموضوع لعلم الأُصول هو الحجّة في الفقه، وهو كذلك .

---

١ ـ اُنظر شوارق الإلهام : ٧ ـ ٨ .

الفصل الثاني

في صحّة إطلاق الحجّة علىٰ القطع

إنّ ما ذكروه : من عدم إطلاق الحجّة علىٰ القطع، بخلاف الظنّ، وأنّ الحجّة: عبارة عن الوسط لإثبات حكم، والظنّ كذلك؛ لأنّه يمكن أن يقال: «هذا مظنون الخمريّة، وكلّ مظنون الخمريّة حرام، فهذا حرام»، بخلاف القطع، فلا يقال في الكبرىٰ: «وكلّ مقطوع الخمريّة حرام»؛ لأنّ الحرمة متعلّقة بنفس الخمر الواقعي، لا العلم به، فيقال : «هذا خمر، وكلّ خمر حرام، فهذا حرام»[1].

فيه : أنّ الحرمة في صورة الظنّ ـ أيضاً ـ متعلّقة بالخمر الواقعي، لا بمظنون الخمريّة، فعلىٰ هذا يرد الإشكال في إطلاق الحجّة علىٰ الظنّ أيضاً.

والحلّ : أنّ الحجّة ليست عبارة عن الوسط، فإنّ الحجّة في اصطلاح الأُصوليّين: هو ما يحتجّ به، ويقع به الاحتجاج بين الموالي والعبيد[2]، ولا فرق بين القطع والظنّ المعتبر في إطلاق الحجّة عليهما بهذا المعنىٰ، فإنّ القطع ـ أيضاًـ ممّا يحتجّ به بين الموالي والعبيد، أو أنّه عذر للعبيد عند الموالي .

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول: ٢ سطر ١٢ .

٢ ـ أُنظر نهاية الأفكار ٣ : ٨٠ .

الفصل الثالث

في أنّ بعض الخطابات لا تعمّ غير المجتهدين

لاريب ولا شبهة في أنّ جميع المكلّفين مأمورون بالعمل بالأحكام الشرعيّة المستفادة من الخطابات الصادرة من الشارع المقدّس، كما أنّه لا ريب في أنّ استفادة الأحكام الشرعيّة واستنباطها من مداركها مختصّ بالمجتهدين ولا حظّ للعوامّ في ذلك، ومع ذلك اختلفوا : في أنّ الخطابات الصادرة من الشارع، مثل : (لاتنقض اليقين أبداً بالشكّ)[1]، هل هي متوجّهة إلىٰ خصوص المجتهدين، أو أنّها تعمّ جميع المكلّفين، وأنّ كلّهم مخاطبون بها، لكن حيث إنّ العوامّ لا يتمكّنون من الاستنباط والفحص عن الأدلّة والمعارضات ونحو ذلك، فالمجتهدون ينوبون عنهم في ذلك[2]. ولكن النتيجة تعمّ جميع المكلّفين؟

لكن الحقّ : هو الأوّل؛ فإنّه لا معنىٰ لنيابة المجتهدين عنهم، ولم تقع تلك النيابة والاستنابة إلىٰ الآن في الخارج، بل المخاطب بها هم المجتهدون فقط، القادرون علىٰ الاستنباط، ولكن الحكم الشرعي الذي يستنبطه المجتهد حكم كلّيّ يشترك فيه عامّة المكلّفين.

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٨ / ١١ ، وسائل الشيعة ١ : ١٧٤ ، كتاب الطهارة ، أبواب نواقض الوضوء ، الباب ١ ، الحديث ١ .

٢ ـ أُنظر فرائد الأُصول: ٤٤٠، كفاية الأُصول : ٥٣٣ ـ ٥٣٤.

الفصل الرابع

في المراد من وجوب متابعة القطع

إنّهم ذكروا: أنّه لاريب في وجوب متابعة القطع ولزوم الحركة علىٰ طبقه[١]:

فإن أرادوا أنّه يجب العمل بنفس القطع من حيث إنّه صفة خاصّة، فإنّه مع حصول القطع بشيء يتحقّق أمران:

الأوّل: الصفة النفسانيّة القائمة بنفس القاطع.

الثاني: ما تعلّق به القطع من الموضوعات الخارجيّة أو الأحكام الشرعيّة.

فإن اُريد من ذلك: وجوب العمل علىٰ نفس صفة القطع وجوباً عقليّاً أو شرعيّاً، فلا معنىٰ له، إذ لا معنىٰ للعمل بصفة القطع لعدم قبولها ذلك.

وإن اُريد العمل بالمقطوع ـ أي الذي تعلّق به القطع ـ ومرجعه إلىٰ وجوب طاعة المولىٰ وعدم مخالفته، فهو من المسائل الكلاميّة لا ارتباط لها بما نحن فيه؛ لأنّه ليس من أحكام القطع ومسائله حتّىٰ يبحث عنه في الاُصول، بل اللازم ذكره فيه هو أنّ القطع حجّة بنفسه لا بجعل جاعل.

والعجب من المحقّق الميرزا النائيني ﭽ حيث ذكر أنّ المراد بالقطع في قولهم: «يجب العمل بالقطع» هو المقطوع؛ لأنّ طريقيّة القطع ذاتيّة[٢]، فإنّ دليله هذا لا يُناسب مُدّعاه، ولا ارتباط له به، إلّا أن يُوجّه: بأنّ المراد أنّ القاطع حيث لا يرىٰ إلّا المقطوع، ولا يحتمل الخلاف حين القطع: يلزمه العمل به.

---

١ ـ فرائد الاُصول: ٢ سطر ١١، كفاية الاُصول: ٢٩٧.

٢ ـ فوائد الاُصول ٣: ٦.

الفصل الخامس

حجيّة القطع وطريقيّته

إنّهم ذكروا ـ أيضاً ـ أنّ كاشفيّة القطع وحجّيّته غير قابلة للجعل؛ لأنّ كاشفيّته وحجّيته من ذاتيّاته، أو عين ذاته، أو من لوازم ذاته، والذاتيّات وكذلك لوازم الذات غير قابلة للجعل التأليفي[1].

أقول : لا يخفىٰ ما في ذلك، فإنّ طريقيّة القطع وكذلك حجّيّته ليست عين ذاته، ولا من ذاتيّاته، ولا من لوازم ذاته؛ لا الذاتي في باب الإيساغوجي، ولا في باب البرهان؛ أي ما لا ينفكّ عنه[2]، فيشمل لوازم الماهيّة. أمّا كاشفيّته وطريقيّته فلأنّها لو كانت كذلك لما تخلّف عن الواقع، ولما وقع الجهل المركّب أبداً[3]، مع وقوعه كثيراً. نعم القطع طريق إلىٰ الواقع وكاشف عنه، ولا يحتمل خلافه حين القطع، فهو كاشف عند القاطع حين القطع، والذاتي لا يمكن أن يكون ذاتيّاً بالنسبة إلىٰ شخص دون شخص، بل الذاتي ذاتيّ دائماً وبالنسبة إلىٰ الكلّ.

مضافاً إلىٰ أنّ ما ليس مجعولاً ـ بالجعل التأليفي، ولا بالجعل البسيط المستقلّ ـ من اللوازم، هو لوازم الماهيّة، لا مطلق اللازم، فإنّ لوازم الوجود ليست كذلك، فإنّ الإشراق من لوازم وجود الشمس، ليس مجعولاً بجعل ماهيّة الشمس،

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول : ٢ سطر ١٢، كفاية الأُصول : ٢٩٧، فوائد الأُصول ٣: ٦.

٢ ـ شرح المنظومة (قسم المنطق) : ٣٠ سطر ٩ .

٣ ـ يمكن الإشكال عليه : بأنّه في صورة عدم مطابقته للواقع ليس هو قطعاً في الواقع، وينكشف عدمه في الواقع، فالمراد هو العلم الحقيقي والواقعي، وهو لا ينفكّ عن الكاشفيّة حينئذٍ. المقرّر حفظه الله.

بل هو معلول لوجودها في الخارج.

فوجه عدم مجعوليّة طريقيّة القطع : هو أنّ المراد بالجعل: إمّا الجعل التكويني، فهو خارج عن البحث، وإمّا الجعل التشريعي، فلا معنىٰ له؛ لأنّه إن طابق الواقع فهو طريق إليه وكاشف عنه، ولا أثر لجعل الشارع له ولا وجه له، فلا معنىٰ لجعل الطريقيّة له، ولا فائدة فيه، فإنّ جعل الطريقيّة له مثل جعل الطريقيّة للشكّ في أنّه لايفيد فائدة، وكذلك جعل الظنّ طريقاً تامّاً بعد ما لم يكن كذلك.

هذا بالنسبة إلىٰ طريقيّته وكاشفيّته عن الواقع.

وأمّا حجّيّته فهي ـ أيضاً ـ ليست من ذاتيّات القطع، بل هي من أحكامه العقلائيّة التي يُحتجّ بها بين الموالي والعبيد.

ثمّ إنّه ذكر المحقّق الخراساني في «الكفاية» : أنّه بذلك ـ أي بأنّ الطريقيّة من لوازم ذاته، لا بجعل جاعل ـ انقدح امتناع المنع عن تأثيره ـ أيضاً ـ مع أنّه يلزم منه اجتماع الضدّين اعتقاداً مطلقاً وحقيقة في صورة الإصابة[١].

أقول : قد تقدّم في مباحث الألفاظ : أنّ ما هو المعروف بين الأُصوليّين، والمفروغ عنه بينهم من التضادّ بين الأحكام[٢]، غيرُ صحيح؛ لأنّ الضدّين أمران وجوديّان[٣]، والوجوب والحرمة وغيرهما هي من الأُمور الاعتباريّة المنتزعة عن البعث والزجر، وامتناعُ المنع عن العمل بالقطع إنّما هو لأجل ما تقدّم من أنّ تشخّص الإرادة بالمراد، وأنّه يستحيل تعلُّق إرادتين للبعث والزجر أو البعث والزجر بشيء واحد، مضافاً إلىٰ لزوم لَغْويّة الحكم الأوّل لو نهىٰ عن العمل بالقطع، وأنّه يلزم نقض الغرض، كما لا يخفىٰ.

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٢٩٧ .

٢ ـ قوانين الأُصول ١ : ١٤٢ سطر ١٤، كفاية الأُصول: ١٩٣، فوائد الأُصول ٢: ٤٣٧.

٣ ـ الأسفار ٢ : ١١٢ .

الفصل السادس

في مراتب الحكم

ذكر المحقّق في «الكفاية» ـ أيضاً ـ أنّ للتكليف مراتب أربعاً:

الأُولىٰ : مرتبة الاقتضاء؛ وهي مرتبة لحاظ المصالح والمفاسد.

الثانية : مرتبة الإنشاء؛ أي مرتبة الأمر والنهي.

الثالثة : مرتبة الفعليّة؛ وهي مرتبة إعلام المكلّفين وإبلاغهم بالتكاليف المجعولة.

الرابعة : مرتبة التنجّز، وتتحقّق بعد علم المكلّف بها ومعرفته لها[١].

لكن لا يخفىٰ ما فيه، فإنّ مرتبة الاقتضاء ليست من مراتب الحكم؛ لأنّه ليس في هذه المرتبة حكم أصلاً، ولعلّ منشأ عدّ هذه من مراتب الحكم هو ما ذكره الفلاسفة من وجود المعلول في مرتبة العلّة[٢]، ولذا قال أرسطو[٣]: إنّ العقل نفسٌ ساكن، والنفس عقل متحرّك، وإنّ العلّة حدّ تامّ للمعلول، والمعلول حدّ ناقص للعلّة، فالحكم المعلول للمصالح والمفاسد متحقّق في مرتبتهما، ولكنّه لا يتمّ فيما نحن فيه، فإنّ المعلول إنّما يوجد في مرتبة العلّة بنحو ما ذُكر في العلّة الفاعليّة، لا العلّة الغائيّة، والمصالح والمفاسد ليست علّة فاعليّة يصدر عنها الحكم، بل الحكم إنّما يصدر عن الحاكم، والمصالح والمفاسد غاية لذلك.

١ ـ كفاية الأُصول : ٢٩٧، حاشية فرائد الأُصول، المحقق الخراساني : ٣٦ سطر ٤ .

٢ ـ الأسفار ٢ : ٢١٢ و ٣٩٤ .

٣ ـ أُنظر أثولوجيا أفلوطين عند العرب : ١٣٦، ١٩٦ .

وأمّا مرتبة التنجّز فهي ـ أيضاً ـ ليست من مراتب الحكم، فإنّ علم المكلّف وجهله لا يوجبان تغيُّراً في الحكم ومزيد حالةٍ فيه؛ لتكون مرتبة أُخرىٰ غير المرتبة التي قبلها، بل العلم والجهل ممّا لهما دَخْل في معذوريّة المكلّف وعدمها عند المخالفة. فليس للحكم إلّا مرتبتان:

مرتبة الإنشاء: مثل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1]، و ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[2]، ونحوهما ممّا له مُقيِّدات ومُخصِّصات تُذكر تدريجاً، واستُعمل اللفظ في جميع العقود بالإرادة الاستعماليّة، لكنّه غير مُراد بالإرادة الجدّيّة، وليست هذه أحكاماً فعليّة، وكما في الأحكام الصادرة من الشارع المقدّس، لكن لم يأمر بإبلاغها لمصالح فيه، كنجاسة أهل الخلاف، كما ذكره صاحب الحدائق[3]، أو لمكانِ مفسدةٍ في إبلاغها.

ومرتبة الفعليّة: كوجوب الصلاة ونحوها.

---

١ ـ المائدة (٥) : ١ .

٢ ـ البقرة (٢) : ٢٧٥ .

٣ ـ الحدائق الناضرة ٥ : ١٧٧ .

الفصل السابع

مبحث التجرّي

الأمر الأوّل : هل البحث عن التجرّي من المباحث الأُصوليّة أم لا ؟

لابدّ أوّلاً : من بيان أنـّه من المسائل الأُصوليّة أولا؟

فنقول : إنّه ليس من المسائل الأُصوليّة؛ لأنّ البحث فيه : إمّا عن حسن عقوبة المتجرّي من الله تعالىٰ أو قبحه، فهو ـ حينئذٍ ـ من المسائل الكلاميّة.

وإمّا عن حرمته وعدمها، فهو ـ حينئذٍ ـ من المسائل الفقهيّة.

والمناط في المسألة الأُصوليّة : هو وقوع نتيجتها كبرىٰ القياس في مقام استنباط الأحكام الفرعيّة، أو وقوعها حجّة في الفقه، وهي ليست كذلك.

وقد يقال في وجه جعله من المسائل الأُصوليّة : إنّ البحث فيه إنّما هو عن قبح التجرّي وعدمه، لكنّه لقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع يستنتج حرمته شرعاً، وحينئذٍ فنتيجة إثبات قبحه تقع في طريق الاستنباط، وليس المراد من المسألة الأُصوليّة إلّا ذلك[1].

---

١ ـ أُنظر حاشية فرائد الأُصول، المحقق الخراساني : ١٢ ـ ١٣ .

وفيه **أوّلاً** : أنّ قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع ـ علىٰ فرض تسليمها ـ إنّما هي في سلسلة العلل والمعلولات ومقام المصالح والمفاسد، فإنّها في مثل قبح الظلم عقلاً صحيحة، وأنّه يستلزم حرمته شرعاً، وأمّا في مثل وجوب الصلاة وحرمة الخمر فلا:

فلأنّه يستلزم التسلسل واستحقاق العاصي بارتكاب محرّم واحد عقوبات غير متناهية؛ حيث إنّه لو خالف المكلّف حكماً وجوبيّاً ـ كترك جواب السلام ـ فالعقل يحكم بقبح ذلك؛ لأنّه مخالفة لحكم المولىٰ، وهي قبيحة عقلاً، وهو يستتبع حكماً شرعيّاً بحرمته لقاعدة الملازمة، وهذا الحكم الشرعي الثابت بقاعدة الملازمة يقبح مخالفته عقلاً، فيستتبع حرمته شرعاً... وهكذا إلىٰ غير النهاية، فيلزم استحقاقه لعقوبات غير متناهية وعصيانات كذلك بارتكاب ذنبٍ واحد، وهو محال.

وثانياً : لو أغمضنا عن ذلك كلّه، لكن المسألة الأُصوليّة : إنّما هي ما تقع نتيجتها كبرىٰ في الاستنباط، كالبحث عن حجّيّة خبر الواحد، أو البحث عن الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها، وأمّا ما ليس كذلك ـ بل تقع نتيجته صُغرىٰ القياس للاستنباط ـ فلا، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ البحثَ في قبح التجرّي وعدمه ـ حينئذٍ ـ بحثٌ عن الملزوم للحكم الشرعي، نظير البحث في أنّ هذا مقدّمة للواجب أولا، فإنّه من المبادئ التصديقيّة للأُصول .

نعم البحث في نفس الملازمة بين قبح شيءٍ عقلاً وحرمته شرعاً كذلك مسألة أُصولية، لكن مسألة التجري ليست كذلك. وأسوء حالاً من هذا الوجه والتقرير ما قيل في وجه أنّها من المسائل الأُصوليّة : إنّ البحث في مسألة التجرّي إنّما هو في أنّه هل لأدلّة الأحكام ـ مثل: «حُرّم عليكم الخمر» ـ إطلاق يشمل ما لو عُلم بأنّ مائعاً خمر مع عدم كونه خمراً في الواقع؟ فحينئذٍ فهو من المسائل الأُصوليّة؛ لأنّ

البحث عن إطلاق الدليل وعدمه منها[١].

إذ لا يخفىٰ ما فيه؛ لأنّ البحث عن حجّية الإطلاق وعدمه وإن كان من المسائل الأُصوليّة، وأمّا البحث عن وجود الإطلاق للدّليل وتحقّقه، كما في المقام فهو بحث صغرويّ وقد عرفت أنّ مثله لايُعدّ من المسائل الأُصوليّة.

فتلخّص : أنّ مبحث التجرّي خارج عن مسائل هذا العلم.

وهل يمكن عدّه من المسائل الفقهيّة ؟ بأن يقال : إنّ البحث فيه إنّما هو في أنّه هل يحرم مقطوع الخمريّة فقد يقال بعدم إمكان ذلك؛ لوجهين :

أحدهما : ما أفاده في «الكفاية» وحاصله : أنّه يعتبر في متعلّق الحكم الشرعي قدرة المكلّف عليه، والمقطوع الخمريّة ليس كذلك، فإنّ القاطع غافل عن قطعه؛ لأنّه آلة وطريق إلىٰ الواقع، وما به ينظر، لا ما فيه ينظر، فالقاطع لايريد المقطوع إلّا بعنوانه الأوّلي الاستقلالي، لا بعنوانه الطاري الآلي، فهو خارج عن تحت اختياره، وكذلك مصادفة قطعه للواقع، فإنّها ليست تحت اختياره وقدرته، فلا يمكن تعلّق الحكم بمعلوم الخمريّة؛ أي بهذا العنوان الطاري[٢].

الثاني : ما أفاده المحقّق الميرزا النائيني ﭘ **وملخّصه** : أنّه لو تعلّق حكم تحريميّ بعنوان معلوم الخمريّة، فهو يستلزم اجتماع المثلين في نظر القاطع دائماً، وهو محال؛ وذلك لتعلّق النهي أوّلاً بالخمر بعنوانه الأوّلي، وتعلّق النهي ثانياً به بما أنّه مقطوع، وحيث إنّ القاطع لا يحتمل مخالفة قطعه للواقع يتحقّق في نظره اجتماع المِثْلين ـ أي التحريمين ـ وإن أمكن مخالفة قطعه للواقع واقعاً وعدم خمريّته واقعاً؛

---

١ ـ أُنظر ما قرّره المحقّق النائيني في فوائد الأُصول ٣ : ٣٧ ـ ٣٩ وقد احتمل أن يكون ذلك هو مراد الشيخ الأنصاري في تصويره للوجه العقلي في استحقاق المتجرّي للعقوبة. فرائد الأُصول: ٥ سطر ٣.

٢ ـ كفاية الأُصول : ٢٩٩ .

لمكان العموم من وجه بين عنوان «الخمر» وبين عنوان «مقطوع الخمريّة»، لكن يكفي في الاستحالة لزوم اجتماع المِثْلين في نظر القاطع.

مضافاً إلىٰ أنّ النهي الثاني لا زاجريّة له، فهو لغْوٌ فإنّ القاطع: إمّا مُطيع للنهي الأوّل أو لا، وعلىٰ كلا التقديرين لا أثر للنهي الثاني[1]. انتهىٰ ملخّصه.

وفي كلا الوجهين نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّا نرىٰ بالوجدان أنّه يصدر من المكلّف هذا الشرب الذي يقطع بأنّه شُرْب الخمر بالاختيار والقصد، فليس خارجاً عن اختياره وقدرته.

وثانياً: فلأنّ القاطع الغافل عن قطعه غالباً لا يمتنع عليه الالتفات إلىٰ قطعه حين القطع، بل يمكنه ذلك، وهو كافٍ في صحّة توجُّه التكاليف والخطاب إليه، نظير قصد الإقامة عشرة أيّام للمسافر، فإنّ الحكم بوجوب القصر متعلّق بهذا القصد، لا الإقامة الواقعيّة عشراً مع أنّ هذا القصد والإرادة مغفول عنه غالباً.

والحاصل: أنّ القطع والقصد إنّما يمتنع تعلُّق التكليف بهما مع الغفلة عنهما بالكلّيّة؛ بحيث يمتنع الالتفات والتوجّه إليهما، وأمّا مع الإمكان فلا.

وأمّا الوجه الثاني: فهو ـ أيضاً ـ ممنوع، فإنّه ﷺ مع اعترافه: بأنّ كلّ واحد من النهيين متعلّق بعنوان غير ما تعلّق به الآخر كيف يستلزم ذلك اجتماع المِثْلين في نظر القاطع؟! وإنّما يستلزم ذلك لو تعلّقا بعنوان واحد لا بعنوانين؛ وإن فُرض تصادقهما دائماً في الخارج علىٰ واحد، فضلاً عمّا إذا افترقا فيه في بعض الموارد.

وأمّا ما ذكره: من لزوم لَغْويّة النهي الثاني، فهو ـ أيضاً ـ ممنوع، فإنّه مع وجود النهيين يلزمهما عقوبتان، فربّما لا ينزجر شخص عن نهي واحد وعقوبة واحدة يتحمّلها، وينزجر بتكرار النهي وتعدُّد العقوبة.

ومع ذلك كلّه يمتنع جعلها من المسائل الفقهيّة؛ لاستحالة تعلُّق الحرمة

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٤٥ ـ ٤٦ .

بمقطوع الخمريّة ـ مثلاً ـ لما ذكرناه آنفاً من استلزامه التسلسل المستحيل، وأنّه لو تعلّقت الحرمة ـ مثلاً ـ بمقطوع الحرمة فالحرمة الثانية ـ أيضاً ـ مقطوع الحرمة ، فيتعلّق به النهي، فيصير حراماً، وهو ـ أيضاً ـ مقطوع الحرمة، فيتعلّق بـه النـهي... وهكذا إلىٰ غير النهاية، فيلزم وجود تكاليف غير متناهية، وعقوبات كذلك، فيما إذا قطع بخمريّة مائع، وهو مستحيل، فلا يمكن جعل هذه المسألة من المسائل الفقهيّة، فلا محيص عن جعلها عقليّة محضة.

توضيح ذلك : أنّه لو قلنا بحرمة مقطوع الخمريّة شرعاً، فلابدّ لها من ملاك متحقّق في صورة مصادفة القطع للواقع ـ أيضاً ـ مثل هتك حرمة المولىٰ، ولا يمكن اختصاص هذا الملاك بما إذا لم يُصادف الواقع، كعنوان عدم المصادفة له، فإنّه غير محتمل، فإنّ عكسه أولىٰ بذلك، وحينئذٍ لو تعلّق الحرمة بـالمقطوع حـرمته بـهذا الملاك فهذه الحرمة ـ أيضاً ـ مقطوعة، فيتعلّق بها نهي آخر؛ لوجود الملاك المذكور فيها ـ أيضاً ـ فتصير حراماً مقطوعاً به، فيتعلّق به نهي ثالث... وهكذا هلمّ جرّاً، فتلزم نواهٍ غير متناهية فيما إذا خالف وأتىٰ وارتكب مـنهيّاً عـنه مـرّة واحـدة، ويـلزمه عقوبات كذلك، وهو محال، فلابدّ من ملاحظة حكم العقل في التجرّي، وأنّه قبيح عقلاً أو لا.

وتحقيق الحال في المقام : يحتاج إلىٰ بيان أنّ العقاب في صـورة العـصيان الحقيقي علامَ يترتّب؟ وبيان ما به الاشتراك بينه وبين التـجرّي؛ أي صـورة عـدم إصابة القطع للواقع، وما به الامتياز بينهما، فنقول :

في صورة العصيان الحقيقي ـ أي إصابة قطعه للواقع ـ اُمور :

الأوّل : قبح الفعل الخارجي في الموارد التي يُدرك العقل قبحه كالظلم، لا في مثل صوم يومي الأضحىٰ والفطر، فإنّ العقل لا يدرك قبحه.

الثاني : قبح مخالفة المولىٰ.

الثالث: الجرأة علىٰ المولىٰ.

الرابع: تفويت الغرض.

ولاريب في أنّ التجرّي يمتاز عن المعصية في الأمر الأوّل والثاني والرابع، فليس فيه قبح الفعل الخارجي، ولا مخالفة المولىٰ، ولا تفويت غرضه، وإنّما يشترك معه في الأمر الثالث، ولا ريب في أنّ العقوبة في صورة العصيان الحقيقي ليست مترتّبة علىٰ الجرأة علىٰ المولىٰ، بل إمّا علىٰ مخالفته أو تفويت غرضه، والحقّ هو الأوّل، وحينئذٍ فليس في صورة التجرّي ما يترتّبْ عليه العقاب؛ لعدم تحقّق المخالفة فيه ولا تفويت الغرض وليس فيه إلّا الجرأة علىٰ المولىٰ، وهي لا تستتبع العقوبة. نعم توجب إيجاد ظلمة وكدورة معنوية في النفس، وتزيد تلك الظلمة والكدورة تدريجاً بصدور التجرّي منه متكرّراً، حتّىٰ أنّها ربّما توجب عدم قابليته للشفاعة، وتمنع عن نيلها؛ بناءً علىٰ تجسّم الأعمال وظهور الملكات بصورة الحيوانات، إلّا أن يصفو بالشدائد التي تصيبه في عالم البرزخ أو القيامة.

وأمّا ما ذكر المحقّق العراقي من أنّ العقوبة مترتّبة علىٰ ما هو الجامع بين صورتي التجرّي والعصيان الحقيقي، وهو الجرأة علىٰ المولىٰ، ففي صورة العصيان الحقيقي ـ أيضاً ـ إنّما تترتّب العقوبة علىٰ الجرأة علىٰ المولىٰ؛ لوجودها فيه ـ أيضاً ـ إلّا أنّ الجرأة فيها أطول وأدوم من الجرأة عليه في صورة التجرّي[1]، فهو للفرار عن إشكال يرد على ما اختاره من ترتّب العقوبة علىٰ الجرأة علىٰ المولىٰ، وهو أنّه يلزمه استحقاق عقوبتين في صورة العصيان؛ لوجود التجرّي فيها ـ أيضاً ـ مضافاً إلى مخالفة المولىٰ، وهو خلاف الضرورة، فما ذكره إنّما هو لدفع هذا الإشكال.

كما أنّ **ما ذكره صاحب الفصول** قدس سره من تداخل العقوبتين في صورة العصيان

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٣٥ ـ ٣٦.

الحقيقي[١]، إنّما هو لدفع هذا الإشكال ـ أيضاً ـ الوارد عليه.

ثمّ علىٰ فرض قُبح التجرّي هل يسري قبحه إلىٰ الفعل الخارجي الصادر منه أولا؟ فلابدّ من ملاحظة ما يصدق علىٰ الفعل الصادر منه في الخارج، وينطبق عليه بالذات أو بالعرض من العناوين، حتّىٰ يتّضح الحال في المقام.

فنقول: إنّ ما يصدق علىٰ الفعل الصادر من المتجرّي هو شرب الماء فيما لو قطع بأنّ مائعاً خمر، فبان أنّه ماءٌ، وكذلك يصدق عليه الطغيان علىٰ المولىٰ وهتك حرمته في بعض الموارد، ولكن لا يصدق عليه التجرّي؛ لأنّه من الصفات النفسانيّة القائمة بالنفس، فلا يمكن صدقه علىٰ الفعل الخارجي، غاية الأمر أنّ له إضافة إلىٰ الخارج، وهو كاشف عنه، فلا ينطبق علىٰ الخارج؛ ليصير الفعل الخارجي قبيحاً، ولا معنىٰ لخروج الواقع عمّا هو عليه بذلك، وليس هنا وصف ملازم للمتجرّي دائماً ينطبق علىٰ الفعل الخارجي ليتّصف بالقُبح؛ لما عرفت من أنّ الطغيان وهتك حرمة المولىٰ ربّما لا يتحقّقان بالتجرّي.

الأمر الثاني: إنّ المناط في صحة العقوبة هو صدور الفعل عن إرادة واختيار

ثمّ إنّه قال في «الكفاية» في المقام ما حاصله: إنّ العقاب والثواب يترتّبان علىٰ العزم علىٰ المعصية والإطاعة.

ثم استشكل عليه: بأنّ الإرادة والعزم ليسا بالاختيار وإلّا لتسلسل.

وأجاب عن ذلك:

تارة: بأنّها وإن كانت كذلك، إلّا أنّ بعض مباديها ـ غالباً ـ بالاختيار؛ للتمكّن من عدمه بالتأمّل فيما يترتّب عليه من تبعة العقوبة واللّوم والمذمّة.

---

١ ـ الفصول الغروية: ٨٧ سطر ٣٤.

وأُخرىٰ : بأنّه يمكن أن يقال : إنّ حسن العقوبة والمؤاخذة إنّما هو لأجل بُعده عن سيِّده بتجرّيه عليه، كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة. فكما أنّه يوجب البُعد عنه، كذلك لا غَرْوَ في أن يوجب حسنَ العقوبة، فإنّه وإن لم يكن باختياره إلّا أنّه بسوء سريرته وخبث باطنه؛ بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتاً وإمكاناً. وإذا آل الأمر إليه يرتفع الإشكال، وينقطع السؤال؛ فإنّ الذاتيّات ضروريّة الثبوت للذات. وبذلك ينقطع السؤال عن أنّه لِمَ اختار الكافرُ والعاصي الكفرَ والعصيان، والمؤمنُ الإطاعةَ؟ فإنّه يساوق السؤال عن أنّ الحمار لِمَ صار حماراً لا ناطقاً، والإنسان ناطقاً؟

وبالجملة : تفاوت أفراد الإنسان ـ في البعد عنه تعالىٰ والقرب منه ـ سبب لاختلافهم في استحقاق الجنّة والنار، وموجب لتفاوتهم في نيل الشفاعة وعدمه، وتفاوتهم في ذلك بالآخرة يكون ذاتيّاً، والذاتيُّ لا يُعلّل.

إن قلت : فلا فائدة في بعث الرُّسُل وإنزال الكُتُب والوعظ والإنذار.

قلت : ذلك لينتفع به من حَسُنت سريرته، وطابت نفسه؛ لتكمل به نفسه، ويخلص مع ربّه أُنسه **﴿مَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلا أنْ هَدَانَا اللهُ﴾**[١]، ويكون حجّة علىٰ من ساءت سريرته، وخبثت طينته **﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾**[٢][٣]. انتهىٰ.

أقول : قد تقدَّم البحث في ذلك مُستقصىً في باب الأوامر، لكن لا بأس بالإشارة إلىٰ بعض ما يلزم ذكره هنا؛ ليتّضح الخَلَل الواقع في كلامه ﷺ ومن ذلك: بيان ما هو موضوع صحّة العقوبة؟ وعلىٰ أيّ شيء تصحّ؟

---

١ ـ الأعراف (٧) : ٤٣ .

٢ ـ الأنفال (٨) : ٤٢ .

٣ ـ كفاية الأُصول : ٢٩٨ ـ ٣٠١ .

فنقول : قد استشكل في المقام علىٰ اختياريّة الأفعال الصادرة من المكلَّفين: بأنّ الفعل الاختياري هو ما كان مسبوقاً بالإرادة والاختيار، فننقل الكلام إلىٰ هذه الإرادة والاختيار، فيقال: إنّها لا يمكن أن تكون بالاختيار؛ للزوم كونها مسبوقةً بإرادة أُخرىٰ، وننقل الكلام إليها.. وهكذا، فإمّا أن تتسلسل، وهو محال، أو تنتهي إلىٰ إرادة أزليّة، فيلزم الجبر، وحينئذٍ فلا تصحّ العقوبة علىٰ الفعل الصادر من المكلَّف[1].

أقول : قبل الخوض في إقامة البرهان علىٰ اختياريّة الأفعال لابدّ من الرجوع إلىٰ الوجدان وحكم العقل والعقلاء في المقام، ثمّ إقامة البرهان عليه فنقول لاريب في أنّ موضوع صحّة العقوبة عند العقل والعقلاء في جميع الأعصار والأمصار هو صدور الفعل عن المكلَّف بالإرادة والاختيار، لا بالإكراه والاضطرار، مثل حركة يد المرتعش بدون الالتفات والتوجّه إلىٰ نفس الإرادة ومباديها؛ وأنّها بالاختيار أولا.

وبالجملة : موضوع صحّة العقوبة هو صدور الفعل بالاختيار فقط، لا اختياريّته مع مباديه، وإلّا فلو فرض أنّه كذلك فلابدّ أن يقع بجميع مباديه بالاختيار، ولا وجه للتفصيل ـ حينئذٍ ـ بين المبادي؛ وأنّ المعتبر صدور الفعل مع بعض مباديه بالاختيار دون البعض الآخر منها، ومن المبادي وجود الفاعل، بل وجود الأفلاك، بل وجود الباري تعالىٰ الموجد لكلّ شيءٍ، فكما أنّ الخطور والتصديق بالفائدة من مبادي الفعل، كذلك هذه المذكورات، ولاريب في أنّها خارجة عن تحت اختيار المكلَّف، ولا يمكن الالتزام بأنّ موضوعها هو اختياريّة الفعل مع جميع مباديه، ولا وجه للتفكيك بين بعضها وبعضها الآخر، فتعيّن أنّ المعتبر هو صدور الفعل عن إرادة واختيار؛ ألا ترىٰ أنّ الإنسان قد يشتاق إلىٰ الفعل غاية الاشتياق ومع ذلك لا يريده، وقد يكرهه غاية الكراهة ومع ذلك يريده، وهذا دليل علىٰ أنّ اختياره ليس

---

١ ـ نفس المصدر.

بالاضطرار، فقد يريد الشيء اختياراً، وقد لا يريده كذلك.

وأمّا البرهان علىٰ ذلك: فهو أنّه لا ريب في أنّ علمه تعالىٰ عين ذاته، وكذلك قدرته وإرادته، خلافاً للحشويّة؛ حيث إنّهم ذهبوا إلىٰ أنّ إرادته تعالىٰ زائدة عن ذاته[1] لبعض رواياتٍ ظاهرها ذلك[2]، لكنّ البراهين الكثيرة القاطعة قائمة علىٰ خلاف ذلك وعلىٰ بطلان مذهبهم، وأنّ إرادته تعالىٰ ـ كعلمه وقدرته ـ عينُ ذاته، وليس المقام مقام ذكرها، لكن نذكر واحداً منها:

وهو أنّه لو كانت إرادته زائدة عن ذاته تعالىٰ، لزم أن يُتصوَّر وجود الأكمل منه تعالىٰ والنقص في وجوده، وهو محال:

أمّا الأوّل: فلأنّه لو فرض أنّ في العالم موجوداً علمه وإرادته عين ذاته وفي مرتبة ذاته، فهو أكمل من الذي ليس علمه وإرادته عين ذاته وفي مرتبتها، بل زائداً علىٰ ذاته، فيلزم أن يكون هو المبدأ.

وأمّا الثاني: فلأنّه لو فرض أنّ مرتبة الذات خالية عنها يلزم التركيب، المستلزم للإمكان الذي هو نقص في ذاته؛ وذلك لأنّ للذات جهةَ فعليّةٍ وجهةَ قوّةٍ واستعداد لقبولها، وحامل القوّة والاستعداد هو الهيولىٰ، فيلزم تركُّب ذاته من الهيولىٰ والصورة، فيلزم التركيب في ذاته تعالىٰ، والمركّب محتاج إلىٰ أجزائه، والمحتاج ممكن، والإمكان نقص، وهو محال. وهاتان الاستحالتان ناشئتان عن فرض زيادة الإرادة على الذات، فيلزم القول بأنّ إرادته وقدرته عين ذاته، ولا محيص عنه، ولا يُنافي ذلك بساطته، وليس معنىٰ القدرة صحّة الفعل والترك، بل معناها: إن شاءَ فعل، وإن لم يشأ لم يفعل؛ ولو بمشيّةٍ أزليّة.

وأمّا الآيات والروايات: منها أحكاميّة تتضمّن الأحكام الإلهيّة، وهي مُنزّلة

١ ـ المطالب العالية ٣: ١٧٩.

٢ ـ الكافي ١: ٨٥ / ١.

علىٰ الأفهام العُرفية.

ومنها الواردة في المبدأ تعالىٰ وأوصافه ، مثل: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[١] و ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[٢]. وفي الصحيح أنّه تعالىٰ قال: (ما تردّدتُ في شيءٍ أنا فاعله كتردّدي في قبض روح عبدي المؤمن)[٣]، وأمثال ذلك. فلا يمكن تنزيلها علىٰ الفهم العرفي والاعتماد والأخذ بظاهرها؛ لاستلزامها المحال. فلابدّ من تفسيرها بمبادٍ عقليّة وتأويلها أو ردّ علمها إلىٰ أهلها.

ومن ذلك ما ورد: من أنّ علمه تعالىٰ عينُ ذاته[٤]، ولكنّه أراد بعدما لم يُرِدْ، فإنّ مقتضىٰ ظاهرها وقوع ذاته المقدّسة مَعرض الحوادث، ويلزم منه ما ذكرنا من المحذور المحال، بل الأفعال صادرة منه تعالىٰ بإرادة هي عين ذاته وفي مرتبتها، وعن علم وشعور هو عين ذاته، وبقدرة هي عين ذاته، لا بإرادة زائدة عن ذاته؛ لينقل الكلام إليها، فنقول: إنّ إرادة النفس بوجه بعيد غاية البعد هكذا، فإنّ للنفسْ نحوين من الفعل:

أحدهما : ما يصدر منها بوسائط الآلات، مثل شرب الماء، فإنّه يتحقّق بتحريك العضلات وبسط اليد وقبضها مثلاً.

وثانيهما : ما يصدر منها بلا واسطة آلة، بل النفس خلّاقة له بلا واسطة وبالاختيار، وهذا مثل إيجادها للصور الذهنيّة والخياليّة أو إيجادها التفاصيل في

---

١ ـ الفجر (٨٩) : ٢٢ .

٢ ـ طه (٢٠) : ٥ .

٣ ـ الكافي ٢ : ١٩٢ / ٦.

٤ ـ الأسفار ٦ : ١٣٣، المنظومة (قسم الفلسفة) : ١٥٩. وقد وردت أحاديث تؤكّد صحّة هذا الكلام من قبيل قول أمير المؤمنين عليه السلام في الخطبة الأُولىٰ من نهج البلاغة (وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف...) نهج البلاغة (شرح محمّد عبده): ٦٩.

قوّة الخيال، مع وجود ملكاتها في النفس.

وبالجملة : للنفس أفعال تصدر عنها بلا واسطة آلة، وإلّا فلو كـان صـدور جميع الأفعال منها بالآلة والواسطة لتسلسلت الآلات والوسائط، فالنفس تريد شيئاً بذاتها بالاختيار بدون مسبوقيّة تلك الإرادة بإرادة أُخرىٰ؛ ليلزم التسلسل أو الانتهاء إلىٰ إرادة أزليّة؛ كي يُقال بعدم صحّة العـقوبة، وأنّ الإرادة ليست بـالاختيار؛ فـإنّ اختياريّة كلّ فعلٍ إنّما هي بالاختيار، وليست اختياريّة الاختيار باختيارٍ آخر، بل بنفسه وذاته.

نعم يصحّ إسناد هذا الفعل الصادر من المكلّف إلىٰ الله تعالىٰ باعتبار أنّه تعالىٰ موجده، وهذا معنىٰ «الأمر بين الأمرين».

فاتّضح بذلك : فساد ما ذكروه من الشبهة في المقام، فـالمناط فـي صـحّة العقوبة هو صدور الفعل عن إرادة واختيار فقط.

فما يظهر من «الكفاية» ـ من ترتُّب استحقاق العقوبة علىٰ العزم والجزم[1]، كما يظهر من موضع منها ـ فهو غير مستقيم.

وأمّا ما أجاب به عن التسلسل أوّلاً : بأنّه يكفي في اختياريّة الإرادة اختياريّةُ بعض مباديها، فهو لايدفع ذلك الإشكال؛ لأنّه ينقل الكلام إلىٰ ذلك البعض، ويلزم التسلسل.

وأمّا ما ذكره : من أنّ استحقاق العقوبة إنّما هو لأجـل البـعد عـن المـولىٰ بتجرّيه.

ففيه : أنّه إن أراد من القرب والبعد التكوينيّين مـنهما فـإنّ للـوجود أفـراداً متفاوتة من جهة النقص والكمال، فوجود الباري تعالىٰ أكمل أفراده، وبعضها وإن لا يبلغ في الكمال إليه تعالىٰ، بل لا يمكن قياس وجوده تعالىٰ مع وجود سائر الأفراد،

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٢٩٨ .

لكن بعضها أتمّ وأكمل من بعض آخر، كوجود خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم وهكذا إلىٰ أن يبلغ إلىٰ وجود أمثالنا ووجود الحيوانات والنباتات والجمادات. فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قريب منه تعالىٰ؛ بمعنىٰ أنّه الأكمل والأتمّ من سائر أفراد الموجودات من حيث الصفات الحميدة والكمالات، ولكن وجود أمثالنا ووجود الحيوانات وغيرها بعيد عنه تعالىٰ؛ لفقدانه الكمالات والصفات الحميدة، وهذا القرب والبعد تكوينيّان. فلا ريب في أنّه قدس سره لايلتزم بأنّ العقوبة تترتّب علىٰ هذا البعد. فلابدّ أن يريد منهما القرب والبعد الاعتباريّين؛ أي المنزلة والجاه، كما يقال : فلان قريب من السلطان؛ بمعنىٰ أنّ له المنزلة عنده بإطاعته له، وفلان بعيد عنه؛ يعني ليس له عنده منزلة وجاه؛ لعدم طاعته له، ولاريب في أنّ هذا القرب والبعد اعتباريّان منتزعان عن الطاعة والمعصية؛ فإن أطاع المولىٰ ولم يعصِهِ يحصل له القرب والمنزلة عنده، وإن عصاه وخالفه يلزمه البعد وعدم المنزلة لديه، وليس هذا القرب والبعد ذاتيّين؛ كي لا يُعلّلا، وينقطعَ السؤال «بِمَ» و«لِمَ».

لكن التحقيق كما عرفت : أنّ استحقاق العقوبة إنّما يترتّب علىٰ المخالفة العمديّة وما ذكره في الحاشية: من أنّه كيف لا؟! والحال أنّه لا يمكن أن تترتّب العقوبة علىٰ المخالفة العمديّة؛ لأنّها غير اختياريّة لعدم تعلّق العمد بالمخالفة العمديّة[1].

فيه : أنّ استحقاق العقوبة يترتّب علىٰ المخالفة إذا صدرت عن عمد وقصد، لا عليها مع العمد؛ بأن يكون العمد جزء موضوعها، وقد عرفت أنّ اختياريّة الفعل إنّما هو بالعمد والاختيار وأمّا اختياريّة العمد والاختيار فليس بهما.

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٣٠٠ الهامش ٢.

بحث استطرادي حول الطلب والإرادة

وأمّا ما ذكره هنا وفي باب الطلب والإرادة : من أنّ السعادة والشقاوة والخبث الباطني من ذاتيّات الإنسان، والذاتي لايُعلّل[1] فهو ـ أيضاً ـ فاسد.

وتوضيح الفساد يحتاج إلىٰ تقديم أُمور :

الأمر الأوّل : أنّ المفاهيم في العالَم علىٰ ثلاثة أقسام :

قسم يحكي عن حقيقة، مثل مفهوم الوجود، فإنّه حاكٍ عن حقيقته.

وقسم يحكي عمّا ليس له حقيقة، مثل مفهوم العدم.

وقسم لا يحكي عن ذا ولا ذاك، مثل مفاهيم الماهيّات، كمفهوم الإنسان.

الأمر الثاني : المحمول في كلّ قضيّة: إمّا ضروريّ الثبوت لموضوعها، ولا ينفكّ عنه، وإمّا ممتنع الثبوت له، وإمّا ممكن الثبوت له، ولا تخلو قضيّة من القضايا عن إحدىٰ هذه الجهات، والحصر عقليّ لا رابع لها، والقضايا والجهات المذكورة في المنطق من شعب هذه الثلاث.

الأمر الثالث : كلّ ما هو ضروريّ لشيء لا يُعلّل؛ لأنّه ذاتيّ له، ولا يمكن أن تناله يد الجعل، إلّا أنّه في ضروريّ الوجود لأجل أنّه فوق الجعل وأجلّ من أن تناله يد الجاعل، وفي ضروريّ العدم لأجل أنّه دون الجعل وأدون من أن تناله يد الجاعل، وكلّ ما يمكن ثبوته لشيء فهو معلّل في الواقع، محتاج إلىٰ الجعل، فمناط الافتقار إلىٰ الجعل هو الإمكان الذي هو عين الفقر إلىٰ العلّة، والوجوب عين الاستغناء عن العلّة.

إذا عرفت هذه الأُمور فنقول : لو لاحظنا صفحة الوجود نعلم أنّه ليس في عالم الكون ما وجوده ضروريّ الثبوت له؛ بدون الاحتياج إلىٰ العلّة والجعل، إلّا

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٨٩ ـ ٩٠.

وجود واجب الوجود تعالىٰ، فإنّ الوجود ضروريّ الثبوت له تعالىٰ، وفوق أن تناله يد الجعل ولا يحتاج إلى العلّة، فإنّه عين التحقّق، وأمّا سائر الموجودات ـ غير الحقّ تعالىٰ ـ فليس فيها ما وجوده ضروريّ الثبوت له، بمعنى استغنائها عن العلّة والجعل، وإلّا لكان شريكاً له تعالىٰ، والبرهان القاطع قائم علىٰ استحالته، فثبت أنّ الوجود الذي هو ضروريّ الثبوت للذات، ومستغنٍ عن العلّة والجعل، هو وجود واجب الوجود فقط ليس إلّا، وأنّ وجود سائر الموجودات ممكن الثبوت لذواتها؛ يحتاج إلىٰ العلّة والجعل، وأمّا الماهيّات فذاتها وذاتيّاتها ولوازم ذاتها ضرورية الثبوت لها؛ بمعنىٰ أنّ ثبوتها لها لا يحتاج إلىٰ الجعل المستقلّ، بل هي مجعولة بجعلها، فهي لا تُعلّل، لكنّها ذاتها مع ذاتيّاتها ولوازم ذاتها أُمور اعتبارية.

وحينئذٍ فإن أرادتِهِ أنّ السعادة والشقاوة من ذاتيّات ماهيّة الإنسان أو لوازم ذاتها، ومع ذلك هما منشآن للآثار من الطاعة والمعصية والقرب والبعد، فقد عرفت أنّ الماهيّة وذاتيّاتها ولوازم ذاتها، وإن لم تكن مجعولة بجعلٍ مستقلّ، لكنها أُمور اعتباريّة لايمكن أن تصير منشأً للآثار.

وإن أراد أنّهما من سِنْخ الوجود، ونحو من أنحائه، وضروريّا الثبوت للإنسان، فهو يستلزم أن يوجد في عالم الكون ما هو وجود ضروريّ لذاته سوىٰ الحقّ تعالىٰ، وتقدّم أنّ البراهين القاطعة قائمة علىٰ امتناع ذلك، وأنّه تعالىٰ واحد لا شريك له.

وإن أراد أنّ السعادة والشقاوة من لوازم الوجود للإنسان لا لماهيّته، ففيه:

أوّلاً: أنّ لوازم الوجود معلّلات، وعللها هي ملزوماتها، فلا يصحّ ما ذكره: من أنّه لا تعلّل ذلك، ولا يُناسبه أيضاً.

وثانياً: لايمكن الالتزام بذلك، فإنّ لوازم الوجود دائمة اللزوم له؛ لاتنفكّ عنه أصلاً كالحرارة للنار، ولو كانت السعادة والشقاوة كذلك، لَلَزم أن يصدر الحسن من

السعيد والقبيح عن الشقيّ دائماً حتّىٰ في حال النوم، فيلزم أن يكون الشقيّ مُتجرِّياً وعاصياً دائماً، والسعيد مطيعاً كذلك، ولا يصدر من السعيد القبيح أصلاً، مع أنّا نرىٰ بالعيان خلافه.

فالحق : أنّ السعادة والشقاوة أمران اعتباريّان منتزعان عن الأفعال الصادرة من المكلّف، وأنّ المكلّف الصادر منه الأفعال الحسنة الحميدة بإرادته واختياره يُطلق عليه السعيد، والصادر منه الأفعال الذميمة القبيحة كذلك يطلق عليه الشقيّ، وهو معنىٰ (**السعيدُ سعيدٌ في بطن أُمّه، والشقيُّ شقيٌّ في بطن أُمّه**)[1]، فإنّا لو علمنا أنّ الحمل في بطن اُمّه إذا تولّد وبلغ، يصدر منه الأفعال الحسنة الحميدة أو الذميمة القبيحة، علمنا أنّه سعيد أو شقيّ.

---

١ ـ التوحيد: ٣٥٦ / ٣، في المصدر تقديم وتأخير.

الفصل الثامن

في أقسام القطع وأحكامها

متعلّق القطع : إمّا حكم أو موضوع ذو حكم أو غير ذي حكم، وهو طريق إلىٰ متعلّقه، وقد يؤخذ موضوعاً لحكم، ولا إشكال في أنّ الأوّل حجّة مطلقاً، بخلاف الثاني، فإنّه تابع للدليل الذي أخذه موضوعاً للحكم، فقد يدلّ علىٰ موضوعيّته بنحو الإطلاق، وقد يقيَّد في لسان الدليل بحصوله من سبب خاصّ أو من شخص خاصّ، وهذا ممّا لا كلام فيه.

وإنّما الكلام فيما يتصوّر من الأقسام للقطع الموضوعي:

فنقول : إنّ العلم من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة، وهو ظاهر بنفسه مُظهر لغيره، فمن جهة الحقيقة هو صفة قائمة بنفس القاطع من حيث قيام الصورة بنفسه، والإضافة إلىٰ هذه الصورة إشراقية، وهذه الصورة معلومة بالذات، ولها إضافة إلىٰ الخارج إضافة عَرَضيّة، ويسمّىٰ الخارج بالمعلوم بالعَرَض، وهذه الجهة هي كاشفيّته عن الواقع، والكشف : إمّا تامّ وإمّا ناقص وإمّا مطلق، فهنا ثلاثة أشياء :

الأوّل : العلم من حيث إنّه صفة خاصّة قائمة بنفس القاطع مع قطع النظر عن

كشفه عن الواقع.

الثاني : كشفه عن الواقع.

الثالث : كشفه التامّ عن الواقع، فإنّ للكشف مرتبتين : إحداهما التامّة، مثل كشف القطع عنه، وثانيتهما الناقصة، مثل كاشفيّة الأمارات عنه.

فللحاكم أن يجعل القطع بإحدىٰ هذه الجهات موضوعاً لحكمه؛ بأن يأخذه ـ من حيث إنّه صفة خاصّة ـ في موضوع حكمه، وأن يأخذه بما أنّه كاشف تامّ عن الواقع في موضوع حكمه، وأن يأخذه بما أنّه كاشف بنحو الإطلاق، فهذه أقسام ثلاثة.

وعلىٰ أيّ تقدير : إمّا أن يؤخذ تمام الموضوع للحكم؛ سواء صادف الواقع أم لا، أو جزء الموضوع، فالأقسام ستّة.

ثمّ إنّه قد يؤخذ تمام الموضوع أو جزء الموضوع لحكمٍ مماثلٍ لحكم متعلّقه، أو مضادٍّ له، أو مخالف :

فالأوّل : مثل أن يقول : «إذا قطعت بوجوب الصلاة يجب عليك الصلاة»، فهناك وجوبان تعلّق أحدهما بالصلاة، وثانيهما بالصلاة المقطوع بها بأحد الأنحاء المتقدّمة.

والثاني : مثل أن يقول : «الخمر المقطوع الخمريّة مكروه، أو مباح» .

والثالث : مثل أن يقول : «إذا قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك التصدُّق».

ثمّ إنّه هل يمكن القسم الأوّل والثاني؛ أي أخذه في موضوع حكمٍ مماثلٍ أو مضادٍّ لحكم متعلَّقه أو لا يمكن ؟

ذهب في «الكفاية» إلىٰ الثاني؛ حيث قيّد الحكم الذي اُخذ القطع في موضوعه بعدم كونه مماثلاً أو مضادّاً لحكم متعلَّقه، وعلّله باستلزامه اجتماع المِثْلين

أو الضدّين، وهو محال[1].

ولكنّ الحقّ: هو الأوّل فيما إذا كان القطع تمام الموضوع؛ وذلك لأنّ موضوع حكم المتعلَّق هو عنوان الخمر أو الصلاة، وموضوع الحكم المماثل أو المضادّ هو القطع بهما، وهما عنوانان متغايران، لكن بينهما عموم من وجه، ولا يستلزم ذلك اجتماع المِثلين أو الضدّين في موضوع واحد؛ لتعدّد العنوانين في عالم العنوانيّة، وأمّا في الخارج فهما وإن تصادقا في مورد الاجتماع، لكن الخارج ليس متعلَّقاً للحكم، كما تقدّم بيانه في باب اجتماع الأمر والنهي.

نعم لو جُعل القطع جزء الموضوع فالحقّ هو الثاني، فإنّه لا يمكن حرمة طبيعة الخمر وحرمة الطبيعة المقيَّدة بالقطع بها أو حلّيّتها؛ لأنّ المقيّد عين المطلق بزيادة قيد إليها، وليسا عنوانين متغايرين علىٰ وجه الطريقيّة.

ثمّ إنّه قد يظهر من كلام بعض الأعاظم ـ وهو المحقّق الميرزا النائيني علىٰ ما في التقريرات ـ : أنّه لا يمكن أخذه تمام الموضوع علىٰ وجه الطريقيّة؛ لأنّ أخذه تمام الموضوع كذلك يستدعي عدم لحاظ الواقع وذي الصورة بوجهٍ من الوجوه، وأخذُهُ علىٰ وجه الطريقيّة لحاظُهُ ولحاظ ذي الصورة[2].

وبعبارة أُخرىٰ: أخذه علىٰ وجه الطريقيّة يستدعي لحاظه آليّاً، وأخذه تمام الموضوع يستدعي لحاظه استقلاليّاً، والجمع بين اللحاظين ممتنع.

ولكنّه من الأعاجيب ؛ لما فيه :

أوّلاً: النقض بما لو أُخذ كذلك جزء الموضوع، مع أنّه قدس سره لم يذهب إلىٰ امتناعه.

وثانياً: بالحلّ بأنّ امتناع لحاظ القطع آليّاً واستقلاليّاً معاً، إنّما هو بالنسبة إلىٰ

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٣٠٣.

٢ ـ أُنظر أجود التقريرات ٢ : ١٧ ـ ١٨ .

نفس القاطع حين القطع، وأمّا بالنسبة إلىٰ شخص آخر غير قاطع فلا امتناع له، وما نحن فيه كذلك، فإنّ الحاكم يُلاحظ قطع القاطع بوصف الكاشفيّة، ويجعله موضوعاً لحكمٍ من الأحكام؛ ألا ترىٰ أنّه عُلّق وجوب الإتمام علىٰ من قصد الإقامة عشراً، لا الإقامة واقعاً، مع أنّ القصد آلة للحاظ المقصود، وقد جعله تمام الموضوع للحكم، فعلىٰ ما ذكره يلزم أن يمتنع ذلك.

ثمّ إنّه هل يمكن أخذه موضوعاً بالنسبة إلىٰ نفس الحكم الذي تعلّق به العلم وشخصه، أولا؟

لا ريب في إمكانه في بعض الفروض ، وهو ما لو فرض صدور أحكام إنشائيّة لا فعليّة من المولىٰ، ثمّ أمر المجتهد بالاستنباط والاجتهاد وعلّق الوجوب العقلي ـ مثلاً ـ علىٰ ما إذا قطع به الذي صدر منه إنشاءً، وحينئذٍ تصير الأحكام الفعليّة تابعة لآراء المجتهدين، وهذا وإن يرجع إلىٰ التصويب، لكنّه ممكن، وليس بممتنع، لكنّه تصويب باطل.

وإنّما **الإشكال** فيما لو أُخذ العلم بالحكم الفعلي موضوعاً لشخص هذا الحكم؛ لاستلزامه الدور الواضح؛ فإنّ العلم بالحكم ـ حينئذٍ ـ موقوف علىٰ وجود الحكم الفعلي قبله، والفرض أنّ وجوده موقوف علىٰ العلم به، وهو محال.

وتُفُصّي عن الإشكال بوجهين :

الأوّل : ما ذكره المحقّق الميرزا النائيني قدس سره وهو ما تفصّىٰ به عن الإشكال في مسألة الجهر والإخفات والقصر والإتمام، وهو أنّه يمكن تصحيحه بنحو نتيجة التقييد.

توضيح ذلك :

أنّ العلم بالحكم لمّا كان من الانقسامات اللاحقة للحكم، فلا يمكن فيه الإطلاق والتقييد اللحاظي؛ لاستلزامه الدور المذكور، فإنّه لا يمكن أخذ العلم ـ وكلّ

ما هو من الانقسامات اللاحقة للمتعلّق ـ قيداً ـ جزءً أو شرطاً أو مانعاً ـ في مرتبة الجعل، وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً؛ لأنّ التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكة، ولكن الإهمال الثبوتي ـ أيضاً ـ غير معقول، بل لابدّ فيه إمّا من نتيجة الإطلاق أو من نتيجة التقييد، فإنّ الملاك الذي اقتضىٰ تشريع الحكم إمّا أن يكون محفوظاً في حالة العلم فقط، فلابدّ من نتيجة التقييد، أو في كلتا حالتي العلم والجهل، فلابدّ من نتيجة الإطلاق، وحيث يمتنع تكفّل الجعل الأوّلي لذلك وبيانه، فلابدّ من جعلٍ آخر يُستفاد منه نتيجة الإطلاق أو التقييد، وهو المصطلح عليه بمتمّم الجعل.

وقد ادّعىٰ تواتر الأدلّة علىٰ اشتراك الأحكام بالنسبة إلىٰ العالم والجاهل[١]، ونحن لم نعثر علىٰ تلك الأدلّة سوىٰ بعض الأخبار الآحاد ـ التي ذكرها صاحب الحدائق في مقدّمات كتابه[٢] ـ إلّا أنّ الظاهر قيام الإجماع ـ بل الضرورة ـ علىٰ ذلك، ويستفاد من تلك الأدلّة نتيجة الإطلاق، وأنّ الحكم مطلق بالنسبة إلىٰ العالم والجاهل، لكن تلك الأدلّة عامّة صالحة للتخصيص، وقد خُصِّصت في غير مورد، كما في مورد الجهر والإخفات والقصر والإتمام؛ حيث قام الدليل علىٰ نتيجة التقييد، واختصاص الحكم فيهما بالعالم فقط، فقد اُخذ العلم شرطاً في ثبوت الحكم واقعاً، وكما يصحّ ذلك يصحّ أخذ العلم بالحكم من وجه خاصّ وسبب خاصّ مانعاً عن ثبوت الحكم، كما في باب القياس؛ حيث قام الدليل علىٰ أنّه لا عبرة بالعلم الحاصل منه، مثل رواية «أبان» في دِيَة الأصابع[٣]، وكذلك تقييد العلم بحصوله من الكتاب

١ ـ فرائد الاُصول : ٢٧ سطر ١٠ .

٢ ـ الحدائق الناضرة ١ : ٧٨ .

٣ ـ الكافي ٧ : ٢٩٩ / ٦ ، تهذيب الأحكام ١٠ : ١٨٤ / ٧١٩ ، وسائل الشيعة ١٩ : ٢٦٨ ، كتاب الديات ، أبواب ديات الأعضاء ، الباب ٤٤ ، الحديث ١ .

والسُّنّة، لا من مثل الرمل والجفر، فإنّه يمكن كلّ ذلك بنتيجة التقييد[١]. انتهىٰ ملخّصاً.

أقول : بعد تسليم امتناع الإهمال الثبوتي في الأحكام، كما اعترف قدس سره به هل الحكم في الواقع ونفس الأمر يتعلّق بالمطلق اللحاظي أو بالمقيّد؟ فلو فرض وجود مناط الحكم في المقيّد، فلا يمكن تعلُّقه بغيره ممّا ليس فيه هذا المناط، ولا يمكن تقييد متعلَّقه بالعلم بالحكم؛ لاستلزامه الدور المحال. هذا في مقام الجعل والتشريع.

نعم، يمكن ذلك في الانقسامات اللاحقة للحكم في مقام الثبوت، نظير قصد الأمر ونحوه.

وثانياً : ما ذكره من أنّه إذا لم يمكن التقييد لم يمكن الإطلاق ـ أيضاً ـ لمكان تقابل الملكة بينهما، فهو مُسلّم، لكن الحكم في العدم والملكة بما ذكره، إنّما هو فيما إذا كان عدم قبوله للتقييد لعدم إمكانه ذاتاً، كتقييد زيدٍ بفردٍ دون فرد، فإنّه لا يقبل هذا التقييد، فلا يصحّ إطلاقه اللحاظي، أمّا لو كان عدم إمكان التقييد لأجل محذور آخر وعلل أُخرىٰ، مع صلاحيّته لذلك ذاتاً، فلا نُسلّم عدم إمكان الإطلاق فيه، كما فيما نحن فيه، فإنّ عدم إمكان أخذ العلم قيداً للحكم إنّما هو لأجل لزوم الدور، لا لعدم القابليّة الذاتيّة.

والحاصل : أنّ التقييد وإن كان يحتاج إلىٰ اللّحاظ، لكن الإطلاق لا يحتاج إلىٰ اللّحاظ، وحينئذٍ فعدم إمكان الإطلاق إنّما هو فيما إذا امتنع التقييد ذاتاً، وأمّا لو كان عدم إمكان التقييد لا لعدم قبوله له ذاتاً، بل لأجل لزوم محذور آخر، مع قبوله شأناً وذاتاً، كما في ما نحن فيه، فلا نُسلِّم عدم إمكان الإطلاق فيه، ولذلك يتمسّكون بالإطلاق في أدلّة التكاليف والأحكام بالنسبة إلىٰ العالم والجاهل.

وأمّا ثالثاً : فلأنّ التفصّي عن الإشكال في مسألتي الجهر والإخفات والقصر

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ١١ ـ ١٤ .

والإتمام، ليس بما ذكره من نتيجة التقييد، بل لوجوه أُخر مذكورة في محلّها.

منها : أنّ ذلك من قبيل تقبُّل الناقص بدل الكامل.

ومنها : شمول حديث (**لاتُعاد**)[1] لصورة العمد أيضاً. وأنّ الأركان الخمسة مُجزية وإنْ ترك سائر الواجبات، واستحقّ العقوبة ـ أيضاً ـ لعدم إمكان تدارك المصلحة ثانياً فرضاً.

وأمّا العلم الحاصل من القياس ومنع العمل به، فليس لأجل أنّه مانع عن ثبوت الأحكام به، بل لأجل قصور عقول البشر عن الاطّلاع على الأحكام الواقعيّة، وكذلك الاستحسانات، ولذا ورد في الخبر أنّهعليه‌السلام قال لأبي حنيفة : (**أتزعم أنّك تقيس؟**) قال: نعم، فقالعليه‌السلام : (**البول أشدّ نجاسةً أو المنيّ؟**) قال: البول، فقالعليه‌السلام : (**فلِمَ لا يوجب البول الغسل ويوجبه المنيّ**)[2].

وأمّا ما ذكره : من تقييد العلم بعدم حصوله من الرمل والجفر ونحوهما، ففيه: أنّ العلم طريق إلىٰ الواقع، وحجّة مطلقاً من أيّ سبب حصل.

الوجه الثاني للتفصّي عن الإشكال : ما ذكره المحقّق العراقيقدس‌سره حيث قال ما حاصله :

إنّه يمكن دفع الإشكال بنتجة التقييد، لكن لا بمتمّم الجعل ـ كما ذكره بعضهم ـ بل بوجه آخر اطّلعنا عليه: وهو أنّ العلم بالحكم وإن لم يمكن أخذه في لسان الدليل في موضوعه، لكن الحكم متعلّق ـ في الواقع في مرتبة متقدّمة علىٰ الحكم تقدّم الموضوع علىٰ الحكم ـ بحصّة ملازمة للعلم بالحكم في المرتبة المتأخّرة،

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٢ : ١٥٢ / ٥٩٧، وسائل الشيعة ٤ : ٩٣٤، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٠، الحديث ٥ .

٢ ـ علل الشرائع : ٨٩ / ٥ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٣٠ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي، الباب ٦ ، الحديث ٢٧ .

فالحرمة ـ مثلاً ـ متعلّقة بحصّة متقدّمة من طبيعة الخمر تقدّم الموضوع علىٰ حكمه، توأمة مع العلم بالحرمة في المرتبة المتأخّرة، فيمكن أخذ العلم بالحكم في موضوعه بهذا النحو، وإن لم يمكن أخذه كذلك في لسان الدليل، ومن هذا القبيل الأعراض بالنسبة إلى معروضاتها ـ كالبياض اللاحق للجسم ـ فإنّها تعرض علىٰ حصّة متقدّمة علىٰ العارض، ملازمة معه في مرتبة متأخّرة، ولذلك تكون العلّة متقدّمة على المعلول في الرتبة، مع أنّها مع المعلول زماناً[١]. انتهىٰ ملخّص كلامه.

أقول: الحصّة ـ في الاصطلاح ـ : عبارة عن الطبيعة المقيّدة بقيد، كما قال المحقّق السبزواري قدس‌سره في المنظومة:

والحصّةُ الكلّي مقيّداً يجي تقيّدٌ جزءٌ وقيدٌ خارجي[٢]

فالطبيعة من حيث هي ليس فيها الحصّة، بل الحصّة تحصل بتقييدها بقيد، كتقييد طبيعة الإنسان بالأبيضيّة، فيتحقّق به حصّة من الإنسان، وحينئذٍ فلا يمكن حصول الحصّة في المقام بدون تقييد الخمر بمعلوم الخمريّة مثلاً؛ لما عرفت من أنّ الطبيعة بدون التقييد، ليس فيها حصّة في نفس الأمر؛ حتىٰ يتعلّق الحكم بها في الواقع.

وإن أراد أنّه وإن لم يمكن تقييد الخمر بالعلم بالحرمة، وجعله موضوعاً لها في لسان الدليل، ولكنّه متعلّق بهذه الحصّة واقعاً.

ففيه: أنّه إذا تعلّق الحكم بموضوع مقيّد بالعلم واقعاً وفي مقام الثبوت، فلابدّ أن يتحقّق الحكم قبل نفسه؛ حتّىٰ يتعلّق العلم به، فيبقىٰ الإشكال بحاله.

وأمّا الأعراض فهي تعرض علىٰ نفس الطبيعة، لا علىٰ الحصّة، فالبياض ـ مثلاً ـ يعرض علىٰ طبيعة الجسم، لا علىٰ حصّة من الجسم ملازمة للبياض توجد

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ١٥ ـ ١٦.

٢ ـ شرح المنظومة (قسم الفلسفة): ٢٧.

في مرتبة متأخّرة عن عروض ذلك، ولا أقلّ أنّها في مرتبة عروض هذا العارض، وأمّا ما ذكره: من تقدُّم العلّة علىٰ المعلول مرتبة، فلا ارتباط له بالمقام، فإنّ العلّة قد تكون بسيطة من جميع الجهات، فلا يتصوّر فيها الحصّة.

والتحقيق في المقام: التفصيل بين ما إذا أُخذ القطع تمام الموضوع؛ سواء صادف الواقع أم لا، وبين ما إذا أُخذ جزء الموضوع؛ بأن يجعل الموضوع هو القطع بالحرمة ـ مثلاً ـ إذا صادف الواقع، وتسليم لزوم الدَّور فيه، دون الأوّل، فإنّه إذا جعل الموضوع هو القطع بها ـ بجعل القطع جزء الموضوع، والجزء الآخر نفس الحرمة ـ يلزم الدور؛ لأنّ الحكم ـ حينئذٍ ـ يتوقّف علىٰ القطع بها توقّف الحكم علىٰ موضوعه، والقطع بها موقوف علىٰ وجودها واقعاً؛ لأنّ المراد منه هو المصادف للواقع، وهو دور واضح، بخلاف ما إذا جعل القطع تمام الموضوع، فإنّ الحكم ـ حينئذٍ ـ وإن كان يتوقّف علىٰ القطع توقّف الحكم علىٰ موضوعه، لكنّ القطع به لا يتوقّف علىٰ ثبوته في نفس الأمر، فإنّه كثيراً ما يحصل القطع بشيء، ويكون جهلاً مركّباً، والمفروض أنّ القطع تمام الموضوع، يترتّب عليه الحكم سواء صادف الواقع أم لا.

الفصل التاسع

في قيام الأمارات والأُصول مقام القطع

هل تقوم الأمارات والأُصول بمقتضىٰ أدلّتها مقام القطع مطلقاً ـ سواء كان طريقيّاً محضاً، أو موضوعيّاً بأقسامه ـ أو لا مطلقاً أو التفصيل بين الطريقيّ المحض، فتقوم مقامه، دون غيره من الأقسام، أو التفصيل بين الطريقي والموضوعي الذي اُخذ موضوعاً بما أنّه كاشف عن الواقع وطريق إليه، فتقوم مقامهما، بخلاف غيرهما من الأقسام؟ أقوال.

ولابدّ من البحث هنا في مقامين :

أحدهما : في إمكان قيام الأمارات والأُصول بمقتضىٰ أدلّتها مقامه ذاتاً وعقلاً.

ثانيهما : في وقوع ذلك في أدلّة الأمارات الشرعيّة بعد الفراغ عن إثبات إمكانه ذاتاً وعقلاً.

في إمكان قيام الأمارات والأُصول مقام القطع

أمّا المقام الأوّل : فلا إشكال في إمكان قيامها مقام الطريقي المحض، وإنّه

الكلام في إمكان قيامها مقام القطع الموضوعي الذي أُخذ فيه بما أنّه كاشف عن الواقع، فإنّه ربّما يقال بعدم إمكانه بمقتضىٰ نفس أدلّتها لوجهين :

الوجه الأوّل : ما ذكره في «الكفاية»، وحاصله :

أنّ ذلك ممتنع؛ لاستلزامه الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي، وهو محال، فإنّ تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع يحتاج إلىٰ لحاظ الظنّ والقطع آليّاً، وتنزيل الظنّ منزلة القطع يحتاج إلىٰ لحاظهما استقلاليّاً، والجمع بينهما في لحاظٍ واحد مستحيل[١]. انتهىٰ.

أقول : وكأنّ أصل الإشكال عندهم مُسلَّم ومفروغ عنه؛ أي لزوم اجتماع اللحاظين وامتناعه، وأنّه لا مفرّ عنه.

فأجابوا عنه : تارةً بأنّه ليس فيه إلّا تنزيل واحد، وهو تنزيل مؤدّىٰ الأمارة منزلة المقطوع، ولكن يلزمه عرفاً تنزيل الظنّ منزلة القطع. ذكره في «الحاشية علىٰ الفرائد»[٢].

وأُخرىٰ : بأنّه ليس فيه إلّا تنزيل الظنّ منزلة القطع ولحاظهما آليّاً، ويلزمه تنزيل المظنون منزلة الواقع[٣].

ولكن لا يخفىٰ فساد أصل الإشكال :

أمّا أوّلاً : فلأنّا لا نُسلّم عدم إمكان الجمع بين اللحاظين، فإنّه قد يتوجّه القاطع بشيءٍ ـ ككونه قاطعاً بجلوسه في المسجد ـ إلىٰ قطعه بذلك، مع توجُّهه إلىٰ كونه فيه، كما نجده بالوجدان.

ويدلّ علىٰ ذلك : تعليق الحكم بوجوب التمام علىٰ المسافر القاصد

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٣٠٤.

٢ ـ حاشية فرائد الأُصول، المحقق الخراساني : ٨ ـ ٩.

٣ ـ أُنظر نهاية الدراية ٢ : ١٧ سطر ١٩.

للإقامةعشرةَ أيّام، فإنّ القصد كالقطع فيما ذُكر وقد تعلّق الحكم به، مع امتناع تعلّق الحكم بما يمتنع الالتفات إليه، والسرّ فيه إمكان الالتفات إلىٰ قصد الإقامة، وكذلك القطع، فإنّه يمكن توجُّه القاطع إلىٰ قطعه. نعم نفس القطع غالباً مغفول عنه بالنسبة للقاطع.

وثانياً: سلّمنا ذلك، لكنّه إنّما يصحّ بالنسبة إلىٰ نفس القاطع وأمّا بالنسبة إلىٰ شخص آخر غير القاطع كالحاكم، فلا إشكال في إمكان لحاظه قَطْع الغير ـ بما هو قطع وبما هو كاشف عن الواقع في عرض واحد ـ فيعلّق حكمه به، فالملحوظان الآلي والاستقلالي يجتمعان في نظر الحاكم معاً بلحاظٍ واحد.

الوجه الثاني: أيضاً ذكره في «الكفاية» إشكالاً علىٰ ما أجاب به عن امتناع اللحاظين في «الحاشية علىٰ الفرائد»: من أنّه ليس في الأمارات إلّا تنزيل واحد، وهو تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع، فيُفهم منه بالملازمة العُرفيّة تنزيل الظنّ منزلة العلم[١]، وحاصل الإشكال الذي ذكره في «الكفاية» علىٰ ذلك:

هو أنّه يستلزم الدَّور؛ وذلك لأنّ تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع متوقّف علىٰ تنزيل الظنّ منزلة القطع بالملازمة المذكورة؛ لأنّ المفروض عدم دليل أو أصل يُحرَز به ذلك؛ لأنّ التنزيل إنّما يصحّ إذا ترتّب عليه أثر شرعيّ، والأثر فيما نحن فيه ـ وهو الحكم الواقعي ـ متعلّق بجزءين: أحدهما القطع، والثاني المقطوع به موقوف علىٰ تنزيل الظنّ منزلة القطع في عرض ذلك التنزيل؛ ليترتّب عليه الأثر، وإلّا فبدون إحراز الجزء الآخر للموضوع ليس هنا أثر شرعيّ يترتّب علىٰ التنزيل، والمفروض أنّ تنزيل الظنّ منزلة القطع موقوف علىٰ تنزيل المظنون منزلة الواقع، وهو دور[٢]. انتهىٰ.

---

١ ـ حاشية فرائد الأُصول، المحقّق الخراساني: ٩ سطر ٧.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

أقول : اعتبار ترتُّب الأثر الشرعي في صحّة التنزيل، إنّما هو لأجل دفع محذور اللَّغْويَة، وإلّا فلا دليل لفظيّ يدلّ علىٰ ذلك، وحينئذٍ نقول: لا يُعتبر في الأثر المترتِّب عليه فعليّة التأثير، بل المعتبر هو ترتّب ما يُدفع به محذور اللَّغْويّة وإن لم يكن الأثر فعليّاً، وحينئذٍ فيكفي في صحّة تنزيل المظنون منزلة المعلوم إحرازُ جزء الموضوع للأثر؛ ليصير فعليّاً بعد إحراز الجزء الآخر ـ كما في ما نحن فيه ـ فلا يتوقّف تنزيل المظنون منزلة المعلوم علىٰ تنزيل الظنّ منزلة العلم بالملازمة العرفيّة بين التنزيلين.

فتلخّص : أنّه لا محذور عقليّ في قيام الأمارات والأُصول مقام القطع بأقسامه.

وإنّما الكلام في المقام الثاني : وهو أنّه هل هو واقع في أدلّة الأمارات والأُصول أو لا؟

فذهب الميرزا النائينيﷺ إلىٰ أنّ ذلك واضح فيها في القطع الطريقي المحض، وفيما أُخذ موضوعاً بما أنّه كاشف عن الواقع، لا فيما أُخذ موضوعاً بما أنّه صفة خاصّة، وملخص ما أفاده في بيان ذلك هو :

أنّ في هذا القطع ثلاث جهات :

الجهة الأُولىٰ : القطع بما أنّه صفة خاصّة قائمة بالنفس.

الثانية : كشفه عن الواقع وطريقيّته إلىٰ الواقع.

الثالثة : الجري العملي علىٰ طبقه والحركة إلى الإتيان والعمل على وفقه.

ثمّ إنّ المجعول في باب الأمارات والطرق هي الجهة الثانية ـ علىٰ ما هو الحقّ عندنا ـ وفي باب الأُصول المُحرزة هي الجهة الثالثة، فكأنّ الشارع جعل الأمارات طريقاً تامّاً بعدما كان لها الطريقيّة الناقصة، فتمّم كشفها وجعلها مُحرِزاً للواقع كالقطع.

ومنه يظهر : أنّ حكومة الأمارات علىٰ الأحكام الواقعيّة حكومة ظـاهريّة، وهي عبارة عمّا يوجب التوسعة والتضييق في إحراز الواقع، وأنّ إحرازه لا يختصّ بالقطع فقط، بل يمكن إحرازه بالأمارات أيضاً، لا حكومة واقعيّة، وهي ما يوجب التوسعة والتضييق في الواقع مثل : (**الطواف بالبيت صلاة**)[1]، وليس في الحكومة الظاهريّة توسعة وتضييق في الواقع، إلّا بناءً علىٰ بعض الوجوه لجعل المؤدّىٰ الذي يرجع إلىٰ التصويب.

والحاصل : أنّ حكومة الأمارات علىٰ الأحكام الواقعيّة ظاهريّة وفي طولها وفي طريق إحرازها، والمجعول فيها نفس المُحرِزيّة للواقع لدىٰ من قامت الأمارة عنده، كما في صورة العلم، والمفروض أنّ الأثر مترتِّب علىٰ الواقع المُحرَز، فـإنّ ذلك من لوازم أخذ العلم موضوعاً من حيث الكاشفيّة، وبنفس دليل الأمارات يحرز الواقع، فتقوم مقامه بلا التماس دليل آخر، وتركيب الموضوع من الواقع والإحراز ليس علىٰ حدّ الموضوع المركّب من الأجزاء العرضيّة، كالصلاة التـي يـحتاج إلىٰ إحراز كلٍّ منها إلىٰ المحرِز الوجداني أو التعبُّدي، فإنّه بـنفس إحـراز ذلك الشـيء يتحقّق كلا جزءي الموضوع، ولا يفتقر إلىٰ إحرازين أو تعبُّدين[2]. انتهىٰ.

أقول : لابدّ أوّلاً من ملاحظة أدلّة الأمارات والأُصول، وأنّها هل تدلّ عـلىٰ تنزيل الظنّ منزلة القطع، وأنّ إحراز الواقع أوّلاً وبالذات إنّما هو بالقطع، وإحـرازه بالأمارات إنّما هو بواسطة قيامها مقام القطع وتنزيلها منزلته أو أنّه ليس فيها ما يدلّ علىٰ ذلك؟

---

١ ـ عوالي اللآلي ١ : ٢١٤ / ٧٠، مستدرك الوسائل ٩ : ٤١٠ ، كتاب الحج ، أبواب الطـواف، الباب ٣٨، الحديث ٢ .

٢ ـ فوائد الأُصول ٣ : ١٦ ـ ٢٢.

في قيام الأمارات مقام القطع

فالعمدة منها هو خبر الواحد، ولا ريب في أنّه ليس في الأخبار التي استُدلّ بها علىٰ حجّيّة خبر الواحد ما يدلّ علىٰ تنزيله منزلة القطع؛ فإنّ منها:

قوله عليه السلام : (العمري وابنه ثقتان، فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يُؤدّيان)[1].

وقوله ـ للسائل: أنّه ربّما احتجنا أن نسأل عن شيءٍ، فمن نسأل؟ ـ : (عليك بالأسدي) يعني أبا بصير[2].

وقوله عليه السلام : (عليك بهذا الجالس) ؛ مشيراً إلىٰ زُرارة[3].

وقوله عليه السلام : بعد قول السائل: أفيونُس بن عبد الرحمن ثقة آخُذُ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: (نعم)[4].

إلىٰ غير ذلك من الروايات الواردة في هذا الباب.

ولا يخفىٰ أنّ مفادها هو توثيق الراوي ليس إلّا، وليس مفادها تأسيس الحكم بحجّيّة خبر الواحد، بل يظهر منها : أنّ لزوم العمل بخبر الثقة كان مفروغاً عنه بينهم، وإنّما السؤال فيها عن وثاقة الراوي.

---

١ ـ الكافي ١ : ٢٦٥ / ١ ، وسائل الشيعة ١٨: ٩٩ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١ ، الحديث ٤ .

٢ ـ اختيار معرفة الرجال ١ : ٤٠٠ / ٢٩١، وسائل الشيعة ١٨: ١٠٣ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١ ، الحديث ١٥ .

٣ ـ اختيار معرفة الرجال ١ : ٣٤٧ / ٢١٦، وسائل الشيعة ١٨ : ١٠٤ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١ ، الحديث ١٩ .

٤ ـ اختيار معرفة الرجال ٢ : ٧٨٤ / ٩٣٥، وسائل الشيعة ١٨ : ١٠٧ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١ ، الحديث ٣٣ .

والحاصل : أنّ العمدة في أدلّة حجّيّة خبر الواحد هو بناء العقلاء عليه في أفعالهم، وأنّ الشارع ـ أيضاً ـ أمضىٰ هذا البناء وأنفذه، ولم يردعهم عنه؛ أفتزعم أنّ ذلك منهم عليهم السلام تأسيس للحكم بحجّيّة خبر الواحد، وأنّه لم يكن حجّة عند العقلاء ولم يكن بنائهم علىٰ العمل به، بل يقتصرون في أعمالهم علىٰ الاعتماد علىٰ القطع فقط؟! حاشا وكلّا، فإذا ثبت أنّ الدليل علىٰ حجّيّة خبر الواحد هو بناء العقلاء علىٰ ذلك، فهل عملهم عليه بعد تنزيلهم له منزلة القطع أوّلاً، ثمّ العمل علىٰ طبقه، وأنّ إحراز الواقع عندهم أوّلاً وبالذات إنّما هو بالقطع، وإحرازه بالأمارات لقيامها مقامه وتنزيلها منزلته؟ لا ريب في أنّه ليس كذلك، بل عملهم به إنّما هو لأجل أنّه إحدىٰ الطرق والكواشف عن الواقع في عرض القطع وفي قباله، كما يشهد به الوجدان، ونراه بالعيان.

والعجب منه قدس سره مع اعترافه : بأنّ الدليل علىٰ حجّيّة خبر الواحد ليس إلّا بناء العقلاء عليه[١]، ذهب إلىٰ حكومته علىٰ الأحكام الواقعيّة حكومة ظاهريّة[٢]، مع أنّ الحكومة تفتقر إلىٰ اللسان؛ ليكون ناظراً إلىٰ دليل آخر وشارحاً له، وليس لبناء العقلاء لسان كذلك، فما أفاده من أنّ حجّيّة خبر الواحد عبارة عن جعل المؤدّىٰ، أو جعل الحجّيّة والطريقيّة، ونحو ذلك، فليس في أدلّة الأمارات ما يدلّ علىٰ ذلك أصلاً.

هذا كلّه بالنسبة إلىٰ خبر الواحد، ومنه يظهر الحال في حجّيّة قول اللُّغَوي، وظاهر الكتاب، وأصالة الصحّة في فعل الغير، فإنّ الدليل علىٰ جميع ذلك هو بناء العقلاء ليس إلّا، وليس حجّيّتها تأسيساً من الشارع.

ثمّ إنّ ما أفاده : من تقسيم الحكومة إلىٰ الظاهريّة والواقعيّة غير مستقيم أيضاً؛

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ١٩٤ .

٢ ـ أُنظر فوائد الأُصول ٣ : ١٩ ـ ٢٠ .

لأنّ التقسيم إنّما يصحّ في شيء قابل للتقييد، وبتقييده بقيد يحصل له قسم، وبقيد آخر قسم آخر. والحكومة ليست كذلك، فإنّها دائماً ـ عبارةً عن كون أحد الدليلين ناظراً بمدلوله اللفظي إلىٰ دليل آخر ومفسّراً له، يوجب التوسعة أو التضييق في الآخر، وليس لها إلّا قسم واحد. نعم، قد يتحقّق الحكومة في الأحكام الظاهريّة، كحكومة الأمارات بعضها علىٰ بعض، مثل (الطواف بالبيت صلاة)[1]، وهذا لا يوجب انقسامها إلىٰ قسمين، وإلّا كثرت الأقسام، فإنّها إمّا في باب الطهارات، وإمّا في باب الصلاة، أو الحجّ ... إلىٰ غير ذلك.

مضافاً إلىٰ أنّ الحكم المتعلّق بالمقطوع الخمريّة حكم واقعيّ، فعلىٰ ما ذكرهقدس‌سره لابدّ أن يُعدّ قيام الأمارات مقامه حكومة واقعيّة لا ظاهريّة. هذا كلّه في الأمارات.

في قيام الأُصول مقام القطع

وأمّا الأُصول المُحرِزة : كالاستصحاب وقاعدة اليد وقاعدة الفراغ وأصالة الصحّة في فعل الغير. فليس في أدلّتها تنزيلُها منزلة القطع، وقيامُها مقامه بالمعنىٰ الذي قدّمناه في الأمارات.

أمّا الاستصحاب : فلأنّ الدليل عليه قولهعليه‌السلام : (لاتنقض اليقين أبداً بالشكّ)[2] وما يقرب منه، وليس فيه تنزيل الشكّ منزلة اليقين والأمر به، ولا الحكم بإبقاء نفس اليقين في ظرف الشكّ تعبُّداً وجعل الشكّ بمنزلة اليقين، بل مفاده التعبُّد بالجري العملي علىٰ طبقه.

---

١ ـ تقدّم تخريجه قريباً.

٢ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٨ / ١١، وسائل الشيعة ١: ١٧٤ ، كتاب الطهارة ، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١ ، الحديث ١.

وأمّا قاعدة التجاوز والفراغ: فالكلام فيها ـ أيضاً ـ كما في الاستصحاب، فإنّ الدليل عليها رواية زرارة عن أبي عبداللهعليه‌السلام قال: (**إذا خرجتَ من شيء، ودخلتَ في غيره، فشكّك ليس بشيء**)[١]، ومثل قولهعليه‌السلام: (**كلُّ ما مضىٰ من صلاتك وطهورك، فذكرته تذكُّراً، فأمضه ...**)[٢] وأمثال ذلك، وليس في شيءٍ منها ما يدلّ علىٰ تنزيل القاعدة منزلة القطع، لكنّها ممّا يُحرَز بها الواقع في قِبال القطع الطريقي، فلو فرض تعلُّق الحكم بالواقع، كأن يقول: «الركوع جزء للصلاة»، فإحرازه يتحقّق بالقطع بالإتيان به، وقد يُحرَز تحقُّقه بقاعدة الفراغ، وكذلك لو فُرض أخذ العلم في موضوعه بما أنّه طريق إلىٰ الواقع، فإنّها ـ أيضاً ـ من مصاديق ذلك الموضوع، وأمّا لو اُخذ القطع في موضوعه بما أنّه صفة خاصّة أو كاشف تامّ، فلا تقوم مقامه قاعدة الفراغ لو شكّ فيه.

وأمّا قاعدة اليد: فهي ـ أيضاً ـ كذلك ليس في أدلّتها ما يدلّ علىٰ قيامِها مقام القطع مطلقاً، وتنزيلها منزلته بالمعنىٰ المتقدّم، فإنّ من الروايات الواردة فيها رواية يونس بن يعقوب عن أبي عبداللهعليه‌السلام في امرأة تموت قبل الرجل أو رجل قبل المرأة: (**ماكان من متاع النساء فهو للمرأة، وما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما، ومن استولىٰ علىٰ شيء منه فهو له**)[٣]، ورواية حفص بن غياث الدالّة علىٰ الحكم بالملكيّة علىٰ ما في يد المسلمين، وأنّه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق[٤]،

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٢ : ٣٥٢ / ١٤٥٩ ، وسائل الشيعة ٥ : ٣٣٦ ، كتاب الصلاة ، أبواب الخلل في الصلاة ، الباب ٢٣ ، الحديث ١ .

٢ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٣٦٤ / ١١٠٤ ، وسائل الشيعة ١ : ٣٣١، كتاب الطهارة ، أبواب الوضوء ،الباب ٤٢، الحديث ٦ .

٣ ـ تهذيب الأحكام ٩ : ٣٠٢ / ١٠٧٩ ، وسائل الشيعة ١٧ : ٥٢٥ ، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الأزواج، الباب ٨ ، الحديث ٣ .

٤ ـ الكافي ٧ : ٣٨٧ / ١، وسائل الشيعة ١٨ : ٢١٥، كتاب القضاء ، أبواب كيفية الحكم

ونظائرها.

فتلخّص : أنّه لا يقوم شيء من الأمارات والأُصول مقام القطع وأنّها قطع تعبّديّ؛ لعدم الدليل علىٰ ذلك، كما عرفت.

فالحقّ : أنّ الأمارات والأُصول حجّة في عرض القطع، لا أنّ الطريق ـ أوّلاً وبالذات ـ منحصر بالقطع، وطريقيّة الأمارات وحجّيّة الأُصول من جهة أنّها منزَّلة مَنْزلة القطع، وأنّها طريق تعبُّدي إلىٰ الواقع، فهي حجّة يُحرز بها الواقع في حيالها، ولا فرق في ذلك بين القطع الطريقي المحض وبين الموضوعي بما أنّه طريق وأحد الكواشف، فإنّ الأُصول المُحرِزة والأمارات ـ أيضاً ـ من الكواشف ومن مصاديق ذلك.

وأمّا القطع الموضوعي ـ بما أنّه صفة خاصّة، أو بما أنّه كاشف تامّ ـ فليست الأمارات والأُصول في مورده حجّة أصلاً وأبداً؛ سواء أُخذ القطع تمام الموضوع أو جزء الموضوع.

ثمّ علىٰ فرض قيام الأمارات والأُصول مقام القطع الموضوعي، لا فرق فيه بين ما أُخذ فيه بما أنّه صفة أو بما أنّه كاشف، ولا وجه للتفصيل بينهما. هذا كلّه في القطع وأقسامه.

وأمّا الظنّ فهو ـ أيضاً ـ إمّا طريق محض، أو يؤخذ في موضوع حكم بما أنّه صفة خاصّة أو بما أنّه كاشف، وعلىٰ أيّ حال قد يجعل تمام الموضوع أو جزءه، وعلىٰ أيّ تقدير: إمّا أن يدلّ دليل علىٰ اعتباره شرعاً أو لا، ثمّ إنّه قد يُؤخذ في موضوع حكم متعلّقه أو المماثل له أو المضادّ أو المخالف له.

واستشكل في المقام : بأنّه لا يمكن أخذه موضوعاً لما يماثل حكم متعلّقه أو يضادّه :

← وأحكام الدعوىٰ ، الباب ٢٥ ، الحديث ٢.

تارةً : باستلزامه اجتماع المِثْلين في الأوّل والضدّين في الثاني[١].

وأُخرىٰ : بعدم انقداح الإرادة والكراهة أو إرادتين مستقلّتين متعلّقتين بشيء واحد[٢].

وثالثة : باستلزامه التكليف بالمحال فيما أُخذ موضوعاً لما يضادّ حكم متعلّقه[٣].

ورابعة : بلزوم لَغْويّة الحكم الثاني في المماثل؛ لأنّ المكلَّف إن انبعث بالحكم الأوّل، فلا باعثيّة ولا محرّكيّة للحكم الثاني له، ولا أثر له، وإلّا فالثاني ـ أيضاً ـ كذلك[٤].

وخامسة : أنّه يستلزم اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد فيما أُخذ فيما يضادّكم حكم متعلّقه[٥].

والجواب عن ذلك ما تقدّم في باب القطع : من اختلاف عنواني المتعلّقين، فإنّ عنوان الخمر غير عنوان الظنّ المضاف إلىٰ الخمر؛ بجعل الإضافة جزء الموضوع والمضاف إليه خارجاً؛ بأن يُجعل الظنّ تمام الموضوع، فإنّ بينهما عموماً من وجه؛ لتصادقهما في صورة الإصابة، وتفارقهما في صورتي حصول الظنّ به مع عدم كونه خمراً في الواقع، وفي عدم حصول الظنّ مع كونه خمراً في الواقع، والأحكام ـ أيضاً ـ متعلِّقة بالعناوين لا بالخارج، فأحد الحكمين متعلِّق بعنوان الخمر، والآخر بعنوان الظنّ بالخمريّة، ومع اختلاف متعلَّقهما لا يلزم اجتماع المِثْلين ـ ولا الضدَّين ولا المصلحة والمفسدة ـ في موضوع واحد، ولا يمتنع انقداح الإرادة بأحدهما

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٢٧ ـ ٢٨ .

٢ ـ نهاية الدراية ٢ : ٢٤ و ٢٥ .

٣ ـ أجود التقريرات ٢: ١٩.

٤ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٣٤ و ٣٦ .

٥ ـ يأتي البحث عنه في جواب الشيخ الأعظم‏ؒ عن شبهة ابن قبة.

والكراهة في الآخر وإن تصادقا في بعض المصاديق، ويصير ذا مفسدة ومصلحة باعتبار العنوانين.

وأمّا الإشكال: بأنّه أمر بالمحال، فيدفعه: بأنّ كلّ واحد منهما في نفسه ممكن، فهو ليس كالأمر بالطيران إلىٰ السماء؛ كي يقال: إنّه ممتنع. نعم قد يتّفق عدم إمكان امتثالهما في صورة التصادق علىٰ واحد، لكنّه ـ حينئذٍ ـ مثل باب التزاحم، فيجب الأخذ بالأهمّ، ومع عدمه فالتخيير.

نعم الإشكال وارد فيما إذا أُخذ الظنّ جزء الموضوع؛ بأن يجعل الموضوع هو الظنّ بالخمريّة مع كونه خمراً في الواقع، فإنّه ـ حينئذٍ ـ لايمكن أن يكون حكمُ الخمرِ الحرمةَ وحكمُ المظنونِ الخمريّةِ الحلّيّةَ، أو حرمةً أُخرىٰ؛ لعدم إمكان تعلُّق حكمين مشتملين علىٰ مصلحتين أو مصلحة ومفسدة: أحدهما متعلّق بالطبيعة، والثاني بالطبيعة المقيّدة، كما تقدّم نظيره في القطع.

ثمّ إنّه فصّل المحقّق الميرزا النائيني قدس سره بين الظنّ المعتبر والغير المعتبر، وأنّه لايمكن أن يؤخذ الظنّ المعتبر موضوعاً لحكم مماثل لحكم متعلّقه، وإمكانه في الظنّ الغير المعتبر بعد اشتراكهما في عدم إمكان أخذه موضوعاً لما يضادّ حكم متعلّقه.

وملخّص ما ذكره في بيان ذلك: هو أنّه لو لم يكن الظنّ حجّة شرعيّة فلا مانع من أخذه موضوعاً لما يُماثل حكم متعلّقه، غاية الأمر أنّه في صورة مصادفة الظنّ يتأكّد الحكمان، ويتولّد منهما حكم آكد، كما هو الشأن في اجتماع عنوانين علىٰ موضوع واحد، بخلاف الظنّ الذي هو حجّة شرعيّة، فإنّه لا يمكن ذلك لوجهين:

الأوّل: فلأنّ الواقع في طريق إحراز الشيء ليس من طوارئ ذلك الشيء، فإذا كان حكم الخمر في الواقع الحرمة، فلايمكن أن يوجب إحراز تلك الحرمة

حكماً آخر علىٰ الخمر المُحرَزة.

الثاني : أنّه يلزم لَغْويّة الحكم الثاني؛ لعدم صلاحيّته لباعثيّة العبد ومحرّكيّته، فإنّ الانبعاث يحصل بنفس إحراز الحكم الواقعي المجعول علىٰ الخمر، فلا معنىٰ لجعل حكم آخر علىٰ ذلك المحرز.

ثمّ عدل عن ذلك في الفذلكة التي ذكرها بعد ذلك؛ حيث قال ما حاصله : إنّه لايمكن أخذ الظنّ موضوعاً للحكم المماثل أيضاً ؛ لأنّ جعله لذلك يساوق اعتباره وحجّيّته، والمفروض عدم اعتباره[1]. انتهىٰ ملخّصاً.

أقول : لو تعدّد متعلّقا الحكمين في الظنّ الغير المعتبر، فهو لايستلزم اجتماع المِثلين، وليس أحدهما مؤكِّداً للآخر، فإنّهما حكمان مستقلّان متعلِّقان بموضوعين، وإلّا فلا يمكن ذلك حتىٰ يؤكِّد أحدهما بالآخر.

وأمّا ما ذكره من لزوم اللَّغْويّة، فقد أجاب هو تَيِّئُ عنه بإمكان التأكيد.

وأمّا ما ذكره : من أنّ الواقع في طريق إحراز الشيء... الخ، فيرد عليه:

أوّلاً النقض : بالظنّ الغير المعتبر، فإنّه لا فرق بينهما في ذلك.

وثانياً بالحلّ : بأنّ الظنّ بالحكم ليس من الانقسامات اللاحقة للحكم وفي مرتبة متأخّرة عنه؛ حتىٰ يقال: إنّه مستحيل.

وأمّا ما ذكره في الفذلكة، ففيه : أنّ أخذ الظنّ في الموضوع عبارة عن تصوّره كذلك، وهو لا يلازم جعل حجّيّته واعتباره، كما لا يخفىٰ.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٣٣ ـ ٣٦ .

الفصل العاشر

في الموافقة الالتزاميّة

قال في «الكفاية» هل تنجُز التكليف بالقطع، كما يقتضي موافقته عملاً، يقتضي موافقته التزاماً والتسليم له اعتقاداً وانقياداً، كما هو اللازم في الأُصول الدينيّة والأُمور الاعتقاديّة؛ بحيث كان له امتثالان وطاعتان: إحداهما بحسب القلب والجنان، والأُخرىٰ بحسب العمل بالأركان، فيستحقّ العقوبة علىٰ عدم الموافقة التزاماً ولو مع الموافقة عملاً أولا، ثمّ اختار الثاني بشهادة الوجدان الحاكم في باب الإطاعة والعصيان بذلك[1]، وذكر ذلك غيره[2] أيضاً.

وقبل **الخوض في هذا البحث** لابدّ من بيان ما أهملوه وغفلوا عنه في المقام: وهو أنّه هل يمكن تعلّق حكم بالانقياد والتسليم القلبي في مقام الثبوت، أولا؛ لخروجه عن تحت القدرة والاختيار؟

وتوضيحه يتوقّف علىٰ رسم مقدّمات:

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٣٠٨.

٢ ـ نهاية الدراية ٢: ٢٦ سطر ١٣، نهاية الأفكار ٣: ٥٣ ـ ٥٤.

المقدّمة الأُولىٰ : أنّ الأحكام علىٰ قسمين :

أحدهما : ما يتعلّق بالعمل الجوانحي، المطلوب فيها الاعتقاد وعقد القلب والانقياد.

ثانيهما : ما يتعلّق بالعمل الجوارحي، المطلوب منها العمل بالأركان في الخارج.

والأُولىٰ منها : إمّا عقليّة محضة، ولا سبيل للنقل إليها، وطريقُ إثباتها : إمّا البرهان الدقيق العقلي، مثل إثبات وجود الباري ـ تعالىٰ وتقدّست أسماؤه ـ وأنّ لهذه المصنوعات والمخلوقات صانعاً وخالقاً، وكذا توحيده ونفي الشريك عنه.

وإمّا ثابتة بالضرورة من الدين أو المذهب، مثل أصل وجود الجنّة والنار والحساب ونحوها وبعض خصوصيّاتها، وإمّا بالآيات الصريحة والأخبار المتواترة أو المفيدة للقطع واليقين.

وأمّا القسم الثاني : أي الأحكام المطلوب منها العمل الجوارحي، فطريق إثبات بعضها الضرورة من الدين أو المذهب، وبعضها بالإجماع القطعي أو الأخبار المتواترة والأخبار المعتبرة والآيات القرآنيّة.

المقدّمة الثانية : أنّ الخوف والرجاء ونحوهما من الكيفيّات والأحوال العارضة للنفس، منها ما ليست تحت القدرة والاختيار؛ بحيث يمكن للنفس إيجادها متىٰ شاءت وإعدامها كذلك، بل هي تابعة لمباديها الكامنة في صُقع النفس، وتدور مدارها وجوداً وعدماً، فلا يمكن للنفس إيجاد الخوف في ذاتها مع عدم وجود مباديه فيها، ولا يمكن لها إعدامه مع وجود مباديه فيها، نعم يمكن إيجاد نفس مباديه بالتأمّل والتدبُّر.

المقدّمة الثالثة : هل الانقياد والتسليم القلبي بوجوب الواجبات وحرمة المحرَّمات، وكذلك ما تقدّم من الأحكام المطلوب منها الانقياد والاعتقاد، من

الأفعال الاختياريّة للنفس؛ بحيث تتمكّن من إيجادها وإيجاد ما يضادّها؛ بأن تنقاد وتعتقد وجوب ما علمت حرمته أو بالعكس، أو أنّ ذلك ليس من أفعالها الاختياريّة، بل تدور مدار مباديها الكامنة في النفس وجوداً وعدماً، نظير الخوف والرجاء ونحوهما؟

فذهب سيّد مشايخنا ـ السيّد علي الفشاركي ـ إلىٰ إمكان ذلك، وحاصل ما استدلّ به علىٰ ذلك:

هو أنّه كما يمكن التجزُّم الذي هو المناط في كذب القضايا ـ كما أنّ المناط في الصدق الجزم بما أخبر به ـ فكذلك الالتزام والانقياد بما ليس مأموراً به ـ مثلاً ـ فكما يمكن تكلُّف الجزم بشيء مع عدمه، فكذلك فيما نحن فيه[1]. انتهىٰ.

وفيه: أنّ هذا أوّل الكلام، وليس المناط في صدق القضايا وكذبها الجزم والتجزّم، بل المناط فيهما إلقاء المخاطب فيما هو الواقع أو خلافه، مع استعمال مفردات القضيّة في معناها الحقيقي، ولذا لو أخبره بنحو الاحتمال والترديد لم يكن كذباً؛ لأنّه لم يُلقِهِ ولم يُوقعه في خلاف الواقع.

واستدلّ **بعض المحقّقين من المحشّين** ـ الشيخ محمد حسين الأصفهاني قدس سره ـ علىٰ ذلك بما حاصله:

أنّ الالتزام الباطني ليس من مقولة الكيف النفساني؛ لأنّ المفروض أنّه من أفعال النفس، ولا من مقولة الفعل؛ لأنّها عبارة عن الحالة الحاصلة للشيء عند تأثيره التدريجي في غيره، كالتسخين للنار، في قبال الحالة الحاصلة من التأثّر التدريجي، والالتزام الباطني ليس كذلك؛ لأنّه ليس هنا شيئان لأحدهما حالة التأثير التدريجي وللآخر حالة التأثر التدريجي، بل الفعل القلبي ضرب من الوجود النوري، والوجود في مقابل المقولات، وهذا الفعل قائم بالنفس قياماً صدوريّاً.

---

١ ـ أُنظر ما نقله عنه في درر الفوائد: ٧٠.

وبالجملة : الأفعال القلبيّة أُمور يُدركها الوجدان، فإنّ الإنسان كثيراً ما يعلم بأهليّة المنصوب من قِبَل من له النصب، لكنّه لاينقاد له قلباً، ولا يُـقِرّ بـه بـاطناً؛ لخباثة نفسه أو لجهة أُخرىٰ، وإن كان في مقام العمل يتحرّك بـحركته خـوفاً مـن سطوته، وهكذا حال كثير من الكفّار بالنسبة إلىٰ نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم حيث إنّهم مع علمهم بحقيّته ـ كما نطق به القرآن ـ لم ينقادوا له قلباً، ولم يُقرّوا به باطناً، ولو كان ملاك الإيمان الحقيقي نفس العلم التصديقي، لزم كونهم مؤمنين حقيقة، أو جعل الإيمان ـ الذي هو أكمل الكمالات ـ مجرّد الإقرار باللسان، وكلاهما ممّا لا يمكن الالتـزام به[١].

أقول : أمّا ما ذكره : من أنّ الالتزام الباطني من أفعال النفس، فـهو مـجرّد دعوىٰ يمكن دعوىٰ خلافه.

وأمّا ما ذكره من أنّه ضربٌ من الوجود النُّوري... إلىٰ آخره.

ففيه : أنّه إمّا وجود مطلق لا ماهيّة له، أو وجود محدود له ماهيّة أصيلة في قِبال الانتزاعيّات، لا سبيل إلىٰ الأوّل، فلابدّ من أن يكون من الموجودات المحدودة له ماهيّة أصيلة، وكلُّ ما له ماهيّة فهو داخل تحت إحدىٰ المقولات ليس خارجاً عنها.

وأمّا ما ذكره من أنّ الإنسان كثيراً ما يعلم بأهليّة المنصوب ... إلىٰ آخره.

ففيه : أنّه لو علم الإنسان بنبوّة شخصٍ من قِبَل الله تعالىٰ علماً قطعيّاً، امتنع الالتزام القلبي بعدم نبوّته، وأنّه ليس منصوباً من قِبَله تعالىٰ. نعم يمكن توهُّم ذلك ومجرّد تصوُّره ، لكنّه غير الانقياد القلبي والموافقة وخلافهما.

وأمّا حال كثير من الكفّار بالنسبة إلىٰ نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم فإنّهم مع علمهم بحقيقته ونبوّته ونصبه من قِبَل الله تعالىٰ، يجحدون نُبوّته لفظاً ولساناً وبالبناء العملي، وإلّا

---

١ ـ نهاية الدراية ٢ : ٢٦ سطر ٧.

فمع العلم المذكور يمتنع الالتزام القلبي بعدم نبوّته وعدم نصبه من قِبَل الله تعالىٰ، وهو غير الجَحْد اللفظي الذي ينشأ من العداوة الكامنة في نفوسهم له ﷺ حيث إنّ العلم ذو مراتب متفاوتة، فإنّ علم الأنبياء بوجوده تعالىٰ ـ وكذلك المعصومين ـ في مرتبةٍ كأنّهم يرونه تعالىٰ حاضراً وناظراً، والعصمة مُعلَّلة بهذا العلم، بخلاف العلوم الحاصلة لنا، فإنّه وإن لم يمكن الالتزام بخلافها ـ أيضاً ـ إلّا أنّه قد يُخالفه عملنا، وكذلك قد يَجحد لفظاً ولساناً قال تعالىٰ: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً﴾[1]، فالمراد منها ما ذكرناه، ولا إشكال في إمكان ذلك، لكن لا ارتباط له بالمقام.

والتحقيق: أنّ الانقياد والموافقة الالتزاميّة من الحالات النفسانيّة التي تدور مدار مباديها، وهي العلم وجوداً وعدماً، ولا يمكن وجودُها وتحقّقها مع عدم مباديها، وعدمُها مع وجودها، كما أنّه كذلك في التكوينيّات، فكما أنّه لو علم تفصيلاً بأنّ هذا زيد لم يمكن الالتزام بأنّه ليس بزيد قلباً، وكذلك لو علم إجمالاً بأنّ هذا أو ذاك زيد، فلا يمكن له الالتزام القلبي بأنّه ليس واحداً منهما، فكذلك في الأحكام.

ثمّ إنّه هل يكون من قِبَل لزوم الالتزام مانع عن جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي؛ علىٰ فرض جريانها فيها مع قطع النظر عن هذه الجهة، أو أنّ جريان الأُصول رافع لوجوب الموافقة الالتزاميّة، أو أنّه لا ارتباط لأحدهما بالآخر؟ وجوه:

والحقّ: هو الأخير؛ وذلك لأنّه كما أنّ المفروض أنّه لا مانع من جعل حكمٍ واقعيٍّ لشيءٍ بعنوانه الواقعي الأوّلي، وجعل حكمٍ ظاهريّ له بعنوان أنّه مشكوك الحكم أو مجهوله، ولا تنافي بين القطع بالحكم الواقعي إجمالاً وبين القطع بالحكم الظاهري، فكذلك لا تنافي بين لزوم الموافقة الالتزاميّة بالحكم الواقعي، وبين

---

١ ـ النمل (٢٧) : ١٤ .

جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي، بل بين الالتزام بالحكم الواقعي وبين الالتزام بالحكم الظاهري أيضاً.

الفصل الحادي عشر

في أحكام العلم الإجمالي

وقد عرفت أنّ المناسب البحث عن جميع مباحث العلم الإجمالي في هذا الباب، وجعل باب الاشتغال مُمحّضاً للبحث عن إطلاق الأدلّة، وأنّه هل لها إطلاق يشمل صورة الشكّ والجهل بالحكم، أو أنّها تختصّ بصورة العلم به تفصيلاً، والبحث عن الحجّة الإجماليّة.

وعلىٰ أيّ تقدير فهنا مسائل :

المسألة الأُولىٰ : في تنجيزه لحرمة المخالفة القطعيّة

هل العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في حرمة المخالفة القطعيّة، أو أنّه فرق بينهما من هذه الجهة، وأنّه كالشكّ البدوي، ولا يحرم مخالفته القطعيّة؟

فيمكن أن يقال في تقريب الثاني : إنّه يعتبر في استحقاق العقوبة العلم التفصيلي بحرمة الشيء تفصيلاً حين ارتكابه، كما هو مقتضىٰ حكم العقل الحاكم في باب استحقاق العقوبة والمثوبة استقلالاً، وحينئذٍ فمع ارتكاب أطراف العلم

الإجمالي تدريجاً لا يعلم بحرمة كلّ واحد من الأطراف حين ارتكابه تفصيلاً.

نعم بعد ارتكاب جميع الأطراف يحصل له العلم بارتكابه المحرّم الواقعي، والعقل لا يستقلّ بالحكم بالعقوبة علىٰ من يعلم بعد الارتكاب أنّه فعل محرّماً قبل ذلك من دون أن يعلم به حين الارتكاب[1].

بل يمكن أن يقال: بعدم استحقاقه العقوبة لو ارتكب جميع الأطراف دفعة واحدة أيضاً؛ لأنّ كلّ واحد منها غير معلوم الحرمة، والمجموع لا حكم له، ولكن لايخفىٰ فساده؛ لشهادة الوجدان بعدم الفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي في حرمة المخالفة القطعيّة، كما لو علم إجمالاً بأنّ أحد الشخصين ابن المولىٰ فقتلهما، فإنّه لاريب في استحقاقه العقوبة عقلاً، كما لو علم به تفصيلاً، ولا يُعذر في ذلك أصلاً.

فتلخّص: أنّ العلم الإجمالي ليس كالشكّ البدوي، بل هو كالعلم التفصيلي في حرمة المخالفة القطعيّة العمليّة، وأنّه علّة تامّة لها.

المسألة الثانية: في وجوب موافقة القطعيّة وعدمه

بعدما ثبت أنّه ليس كالشكّ البدوي، فهل هو علّة تامّة بالنسبة إلىٰ الموافقة القطعيّة، كما أنّه كذلك بالنسبة إلىٰ المخالفة القطعيّة؛ بحيث لايمكن للمولىٰ أن يحكم بخلافه، أو أنّه مقتضٍ لها؛ بمعنىٰ أنّه يقتضي وجوبها لولا المانع الشرعي أو العقلي، ومع عدمه تجب الموافقة القطعيّة، فهو مقتضٍ لوجوبها يمكن منعه، وأمّا بالنسبة إلىٰ المخالفة القطعيّة فهو علّة تامّة لا يمكن منعه، أو أنّه ليس علّة تامّة بالنسبة إلىٰ الموافقة القطعيّة، ولا مقتضياً لها وإن حرمت المخالفة القطعيّة؟ وجوه:

ذهب المحقّق الخراساني ﭭ **في «الكفاية»** إلىٰ أنّه مقتضٍ بالنسبة إلىٰ وجوب الموافقة القطعيّة والمخالفة القطعيّة كلتيهما؛ بمعنىٰ أنّه منجّز للتكليف لولا المانع

---

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول ٣: ٧٥.

الشرعي أو العقلي، واستدلّ عليه بوجهين :

أحدهما : أنّه لمّا كانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، وليس الواقع منكشفاً تمام الانكشاف، أمكن الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً ـ بل قطعاً ـ في كلّ واحدٍ من الطرفين، واحتمالُ جواز الإذن في بعض الأطراف دون بعضٍ ـ بأن يكون العلم الإجمالي مُقتضياً بالنسبة إلىٰ الموافقة القطعيّة وعلّةً تامّة بالنسبة إلىٰ المخالفة القطعيّة ـ ضعيف جدّاً؛ ضرورة أنّ احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الاستحالة.

ثانيهما : النقض بموارد ثبوته في الشبهة الغير المحصورة، بل الشبهات البدويّة أيضاً، فإنّه كما أمكن الإذن من الشارع في اقتحام جميع الأطراف في الشبهة الغير المحصورة مع العلم الإجمالي بالتكليف، فكذلك فيما نحن فيه، وكذلك في الشبهات البدويّة، فإنّ الإذن القطعي والترخيص في الارتكاب مناقض لاحتمال الحرمة.

والحاصل : أنّه لا تفاوت بين ما نحن فيه وبين الشبهات الغير المحصورة ـ بل الشبهات البدويّة ـ في أنّه لو كان العلم الإجمالي بثبوت التكليف علّةً تامّة لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة القطعيّتين العمليّتين؛ بحيث يضادّه الترخيص في الاقتحام، لكانت الشبهة البَدْويّة والشبهة الغير المحصورة كذلك. فما هو الجواب والبيان فيهما لدفع التضادّ، هو الجواب والبيان فيما نحن فيه[1]. انتهىٰ.

أقول : المفروض في المقام تعلُّق العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي، لا التكليف الشأني؛ لأنّ المفروض أنّ هذا العلم طريق إلىٰ الواقع، وليس مثل الشكّ البَدْوي، ولأنّ المفروض أنّه لا فرق بينه وبين العلم التفصيلي، إلّا في أنّ متعلّق العلم الإجمالي مردّد بين أزيد من واحد، وإلّا فهو كالعلم التفصيلي متعلّق بحكم فعليّ،

١ ـ كفاية الأُصول : ٣١٣ ـ ٣١٤.

وأنّ المولىٰ أراده فعلاً إرادةً حتميّة، فالعالم بالإجمال يرىٰ الواقع حكماً فعليّاً منكشفاً لديه، غاية الأمر أنّ متعلّق علمه مردّد بين أمرين، ومعه كيف يمكن الإذن والترخيص في الفعل والترك من الشارع ثبوتاً؟! ولا فرق في ذلك بين كونه علّة تامّة أو مقتضياً، فالكلام في إمكان الترخيص ثبوتاً، ولا تصل النوبة إلىٰ كيفيّة تنجيزه، وأنّه هل هو بنحو الاقتضاء، أو العلّيّة التامّة ؟

والحاصل : أنّه يمتنع الترخيص من المولىٰ فعلاً مع العلم بإرادته أو الزجر عنه فعلاً.

وأمّا الشبهة البدويّة : فمع الإذن في الاقتحام لابدّ أن يرفع المولىٰ يده عن الحكم الواقعي فعلاً علىٰ تقدير ثبوته وكونه شأنيّاً، ومع العلم بالترخيص الفعلي لايحتمل فعليّة الحكم الواقعي علىٰ تقدير ثبوته.

وهكذا الكلام في الشبهة الغير المحصورة، فإنّ الإذن في أكل الجُبُن، مع العلم الإجمالي بوجود الميتة في أحد أفراده الموجودة في البلد، معناه رفع اليد عن الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً علىٰ فرض أنّه النجس في الواقع، وأنّه حكم شأنيّ.

فتلخّص : أنّه فرق بين ما نحن فيه وبين الشبهة البدويّة والغير المحصورة، وأنّ المفروض تعلّق العلم الإجمالي فيما نحن فيه بتكليفٍ فعليٍّ واقعيٍّ مردّد بين الأطراف، ومعه لا يمكن منع الشارع من العمل به، كما في العلم التفصيلي، وأنّه لا فرق بين الموافقة العمليّة القطعيّة والمخالفة القطعيّة في أنّ العلم الإجمالي علّة تامّة لهما.

وممّا ذكرنا يظهر ما في التفصيل الذي ذهب إليه المحقّق الميرزا النائيني قدس سره بين الموافقة القطعيّة والمخالفة القطعيّة، وأنّه مقتضٍ بالنسبة إلىٰ الأُولىٰ، وعلّة تامّة بالنسبة إلىٰ الثانية.

وحاصل ما أفاده في وجه ذلك : هو أنّ المعلوم بالإجمال لايزيد علىٰ

التكليف المعلوم بالتفصيل، وهو لا ينحصر امتثاله بالقطع الوجداني، بل يكفي التعبُّد الشرعي فيه، كموارد قاعدة الفراغ والتجاوز وغير ذلك من الأُصول المجعولة في وادي الفراغ. فإن كان هذا حال العلم التفصيلي فالعلم الإجمالي أولىٰ منه في ذلك؛ لأنّ الواقع لم ينكشف فيه تمام الانكشاف، فيجوز للشارع الترخيص في بعض الأطراف، والاكتفاء عن الواقع بترك الآخر[1].

أقول: قد عرفت أنّ المفروض أنّ العلم الإجمالي قد تعلّق بالحكم الفعلي، وأنّ المولىٰ أراده فعلاً إرادة حتميّة، ومع ذلك كيف يمكن الترخيص في ارتكاب بعض الأطراف؟! وهل هذا إلّا التناقض، وأمّا جريان قاعدة الفراغ ونحوها في موارد العلم التفصيلي بالتكليف، فلابدّ فيه من التصرّف في المعلوم؛ بمعنىٰ رفع اليد عن الواقع، وإلّا فلو عُلم أنّ الواجب هو الإتيان بعشرة أجزاء من الصلاة بالفعل، وأنّ الشارع أرادها إرادة حتميّة فعلاً، فلا يُعقل الإذن في ترك بعضها.

فإن قلت: قد تقدّم في باب اجتماع الأمر والنهي: أنّ كلّ واحد منهما متعلّق بعنوان غير ما تعلّق به الآخر، وفرّعتم عليه جواز الاجتماع، فليكن ما نحن فيه ـ أيضاً ـ من هذا القبيل، فإنّ متعلَّق الحكم الواقعي هو الشيء بعنوانه الأوّلي الواقعي، ومتعلَّق الترخيص هو بعنوان أنّه مشكوك كالخمر والخمر المشكوك الخمريّة، وبينهما عموم من وجه قد يتصادقان في واحد، لكن يكفي في رفع التضادّ بينهما اختلاف متعلَّقهما.

قلت: فيه أوّلاً: أنّ البحث في المقام عقليّ وليس دائراً حول متعلّقات الأحكام، بل الكلام في أنّه مع العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي، هل يمكن الترخيص في مخالفته أو لا؟ وقد بيّنّا عدم إمكانه.

أضِفْ إلىٰ ذلك: أنّ الأمر في باب الاجتماع متعلّق بنفس الطبيعة من دون

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٣٤.

النفات الآمر إلىٰ الأفراد؛ وإن اتّحد بعض مصاديقها مع بعض مصاديق الطبيعة المنهيّ عنها، وكذلك النهي، وما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ المفروض أنّ الحكم الواقعي متعلّق بالخمر بعنوانه الواقعي، وأنّ الترخيص إنّما هو في ارتكاب مشكوك الخمريّة، والآمر حين الترخيص ناظر إلى الخمر بعنوانها الأوّلي الواقعي، فلا يمكن ـ مع حرمته واقعاً ـ الترخيص في ارتكابه .

المسألة الثالثة : في كفاية الامتثال الإجمالي مع إمكان التفصيلي

هل يكفي الامتثال الإجمالي؛ بالإتيان بأطراف المعلوم بالإجمال، مع التمكّن من الامتثال التفصيلي، أو لا؟

وقبل الشروع في البحث لابدّ أوّلاً من بيان محطّ البحث ومحلّ النزاع، فنقول: محطّ البحث إنّما هو في القطع الطريقي المحض الذي هو كالقطع التفصيلي الطريقي المحض من غير فرق بينهما في ذلك إلّا بالإجمال والتفصيل، وحينئذٍ يقع البحث في أنّه: هل يكفي الامتثال الإجمالي ـ مع التمكّن من الامتثال التفصيلي ـ بالإتيان بجميع الأطراف، ولا يقدح الإجمال في متعلّق التكليف، أو أنّ الترديد والإجمال فيه قادح في تحقّق الامتثال حينه؟

ومنه يظهر الإشكال في ما حكاه المحقّق العراقيقدس‌سره عن بعضهم حيث ذكر هنا من الأدلّة لعدم الكفاية اشتراطَ نيّة الوجه أو التمييز أو احتماله، بل ذكر: أنّ هذا عمدة الإشكالات وأهمّها؛ لعدم تحقّق قصد الوجه معه، وعدم جريان البراءة العقليّة لأجل احتمال اعتبار قصد الوجه، فلا يحكم العقل بعدم اعتباره، ولا يمكن التمسُّك بالإطلاق ـ أيضاً ـ فيه[1]. انتهىٰ ملخّص كلامهقدس‌سره.

وذلك لما عرفت من أنَّ البحث في باب القطع ممحّض في قدح الإجمال

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٥٠ .

ـفي متعلّق التكليف ـ في تحقُّق الامتثال وعدمه، فإنّه المناسب لباب القطع، ولا البحث في اعتبار نيّة الوجه وعدمه، فإنّه بحث فقهيّ لا ارتباط له بالمقام ـ أي باب القطع ـ وكذلك جريان البراءة وعدمه، فإنّه مربوط بباب البراءة والاشتغال، وكذلك البحث في الإطلاق وعدمه فإنّه مربوط بباب المطلق والمقيّد، وكذلك القطع الموضوعي، فالبحث هنا ممحّض في أنّه هل يكفي الامتثال الإجمالي أو لا، مع قطع النظر عن اعتبار قصد الوجه والتمييز؟

فنقول: لا إشكال في كفايته في التوصُّليّات، وإنّما الكلام في العبادات، فاستُدلّ علىٰ عدم كفايته فيها بوجهين:

الأوّل: أنّه لعب وعبث بأمر المولىٰ، فإنّه لو علم إرادته لشيء إجمالاً، لكنّه لا يعلم به تفصيلاً، فأتىٰ العبد بجميع ما يحتمل إرادته من الأُمور المتضادّة والمتخالفة، فلاريب في أنّه يُعدّ مستهزئاً بالمولىٰ لا ممتثلاً[1].

وفيه: أنّ ذلك مغالطة في المثال، فإنّه لو علم بأنّ المولىٰ عطشان، وأنّه أراد الإتيان بالماء، ولكنه لا يعلم أنّه أراده من هذا الإناء أو ذاك، فأتاه العبد بالإناءين، فلاريب في تحسين ذلك عرفاً، وعدّه ممتثلاً لإرادة المولىٰ، لا لاعباً وعابثاً في أمره، والمفروض أنّ الداعي له علىٰ ذلك هو الامتثال وإطاعة المولىٰ حقيقة، لا الاستهزاء والسخرية بالمولىٰ، بل يمكن أن يقال ـ كما في «الكفاية» ـ: إنّه لو كان قاصداً للامتثال في أصل العمل، ولاعباً في كيفيّته[2]، كما لو فعل الصلاة في مكان غير متعارف؛ ليضحك الناس، لكن داعيه إلىٰ أصل الإتيان هو امتثال أمره، فلا إشكال فيه علىٰ ما اخترناه من عدم قدح الضمائم المحرّمة في النيّة، فضلاً عن المباحة والراجحة.

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٢٩٩ سطر ٢١.

٢ ـ أُنظر كفاية الأُصول: ٣١٦.

الثاني من الوجهين : ما ذكره بعض الأعاظم ـ المحقّق النائيني ـ وحاصله : أنّ للامتثال والإطاعة عند العقل أربع مراتب :

الأُولىٰ : الامتثال التفصيلي؛ سواء كان بالعلم الوجداني أم بالطرق والأمارات، فإنّ الامتثال بالظنون الخاصّة في حكم الامتثال الوجداني.

الثانية : الامتثال العلمي الإجمالي في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

الثالثة : الامتثال الظنّي؛ سواء في ذلك الظنّ الذي لم يقم دليل علىٰ اعتباره، أم كان هو دليل الانسداد.

الرابعة : الامتثال الاحتمالي، كما في الشبهات البدويّة والمقرونة بالعلم الإجمالي عند تعذّر الامتثال العلمي الإجمالي أو الظنّي، ولا إشكال في أنّه لاتصل النوبة إلىٰ الامتثال الاحتمالي إلّا بعد تعذُّر الامتثال الظنّي، ولا تصل النوبة إلىٰ الامتثال الظنّي إلّا بعد تعذُّر الامتثال العلمي الإجمالي.

وإنّما الإشكال في المرتبتين الأوّلتين: فقيل: إنّهما في عرض واحد، وقيل بتقديم مرتبة الامتثال التفصيلي مع الإمكان علىٰ الامتثال الإجمالي، وهو الأقوىٰ فيما إذا استلزم تكرار العمل، فإنّ حقيقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولىٰ؛ بحيث يكون الداعي له نحو العمل هو تعلّق الأمر به وانطباق المأمور به عليه، وهذا المعنىٰ لا يتحقّق في الامتثال الإجمالي، فإنّ الداعي له نحو العمل بكلّ واحد من فردي الترديد، ليس إلّا احتمال تعلّق الأمر به، فإنّه لا يعلم انطباق المأمور به عليه بالخصوص، نعم بعد الإتيان بكلا فردي الترديد يعلم بتحقّق ما ينطبق عليه المأمور به، لكن الانبعاث ليس عن بعث المولىٰ، فليس هو إطاعة حقيقيّة؛ لما عرفت من أنّه يُعتبر في حقيقتها أن يكون الانبعاث عن البعث.

فإن قلت : في صورة الامتثال الاحتمالي ـ أيضاً ـ الباعث نحو العمل هو الأمر المحتمل، فلابدّ أن يُعدّ إطاعة.

قلت : لايمكن ذلك؛ لأنّه لو كان للداعي جزءان : أحدهما الأمر، وثانيهما احتماله، فلابدّ من إحراز كلا الجزءين؛ حتىٰ يتحقّق الانبعاث، ومع إحراز الجزء الأوّل ـ وهو الأمر ـ لا يبقىٰ الجزء الثاني بل ينتفي؛ لتحقّق القطع بالآخر.

وإن قلت : إذا قطع بالأمر، فانبعث منه، فانكشف خطاؤه وعدم إصابة قطعه للواقع، فليس هذا الانبعاث عن البعث الواقعي؛ لأنّ المفروض عدمه مع تحقّق الانبعاث في الفرض، فليس الباعثُ والداعي للانبعاث في صورة القطع ـ أيضاً ـ الأمرَ الواقعي، نظير ما لو قطع بوجود الأسد الذي يُخاف منه، فإنّ الخوف مسبّب عن العلم بالأسد، لا نفس الأسد؛ فإنّ كثيراً ما يوجد الأسد مع عدم العلم به، ولا يحصل الخوف، وكثيراً ما يحصل الخوف مع العلم بالأسد مع خطاء علمه.

قلت : ليس كذلك، فإنّ القاطع حيث يرىٰ الواقع، وينكشف لديه، يكون الباعث له هو نفس الواقع، أمّا في صورة مصادفة القطع للواقع فواضح، وأمّا في صورة عدم المصادفة فالباعث له ـ أيضاً ـ توهُّم الواقع وتخيُّله، وقضيّة الخوف ـ أيضاً ـ كذلك، فإنّ الذي يُخاف منه هو الأسد أو توهّمه، لا العلم به[1]. انتهىٰ.

أقول : أمّا ما ذكره : من عدم الإشكال في عدم كفاية الامتثال الاحتمالي، ففيه: أنّه‏ قدس‌سره توهّم أنّ المراد بالامتثال الاحتمالي : هو أن يأتي بأحد أطراف العلم الإجمالي حسبُ، ويكتفي به مطلقاً، لكن ليس المراد منه ذلك، بل المراد من الامتثال الاحتمالي: هو ما إذا أتىٰ به باحتمال أنّه المأمور به، فانكشف بعد الفراغ أنّه هو المأمور به، فمُدّعي كفايته يقول بعدم لزوم الإتيان بسائر الأطراف، لا أنّه يدّعي كفايته مطلقاً؛ سواء انكشف الخلاف أم لا.

والحقّ هو كفايته ؛ ألا ترىٰ أنّه لو ظنّ أو احتمل التكليف لشبهة بدويّة، فأتىٰ

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٦٩ ـ ٧٣.

به لاحتمال التكليف أو ظنّه، فبدا له أنّه المأمور به واقعاً، فإنّه لاريب في كفايته وعدم وجوب إعادته.

وأمّا ما أفاده في بيان عدم كفاية الامتثال الإجمالي، فنقول : هنا مطالب :

الأوّل : الكلام في الكبرىٰ الكلّيّة التي ذكرها، وهي أنّ حقيقة الإطاعة هو الانبعاث عن البعث الحقيقي.

الثاني : أنّه هل يعتبر في تحقّق الامتثال قصد الإطاعة أو لا؟

الثالث : في كيفيّة تحقّق الامتثال الإجمالي.

أمّا الأوّل : ففيه أنّا قد نرىٰ بالعيان أنّه قد ينبعث المكلّف إلىٰ الامتثال؛ باحتمال التكليف في الشبهة البدويّة، فيصادف الاحتمال الواقع، فإنّه لاريب في صدق الامتثال عليه، وأنّه أطاع المولىٰ، ولا يجب عليه الإتيان به ثانياً بعد الانكشاف، بل يمكن أن يقال: بأنّه أولىٰ بأن يعدّ مطيعاً وممتثلاً ممّن امتثل مع العلم بالتكليف.

أضف إلىٰ ذلك : أنّ الداعيَ لبعض المكلّفين للإتيان بالمكلّف به وعبادته تعالىٰ، هو استحقاقه تعالىٰ للإطاعة، ولبعضٍ آخر الخوفُ من النار، ولبعضٍ ثالث الرجاءُ والطمع في المثوبة ونِعم الله تعالىٰ في الجنان، فالداعي لهم ليس هو الأمر الواقعي، فليس مجرّد الأمر والبعث باعثاً للعبد نحو الفعل.

ثمّ علىٰ فرض تسليم ذلك، وأنّ الإطاعة لا تتحقّق إلّا مع العلم بالبعث، لكن الداعي والباعث علىٰ الإتيان بأطراف العلم الإجمالي والامتثال الإجمالي، هو التكليف المعلوم الواقعي إجمالاً، فإنّه يأتي بكلّ واحد من الأطراف بداعي امتثال ذلك التكليف المعلوم واقعاً.

مضافاً إلىٰ أنّا لا نُسلّم لزوم قصد الطاعة في تحقّق الامتثال، وكذلك قصد

الأمر، بل تقدّم في مسألة التزاحم أنّه لا يحتاج في تحقّق الامتثال إلىٰ وجود الأمر وتعلّقه بالطبيعة، بل يكفي الحسن الذاتي لو لم نقل بالترتّب في قبال شيخنا البهائي تَيِّئُ[1] فلايصحّ ما ذكره في المقام.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالقطع.

---

١ ـ أُنظر زبدة الأُصول: ٩٩ سطر ٢.

الباب الثاني

في الظنّ

والكلام فيه يقع في مقامين :

المقام الأوّل

في إمكان التعبّد بالظنّ وعدمه

في شبهة «ابن قبة»

فقد نُسب إلىٰ «ابن قِبة» امتناع التعبّد بالظنّ[1]، وقد جُعل القول بإمكانه في قباله، لكنه ليس مقابلاً لقوله، فإنّه استدلّ لذلك بوجهين:

الأوّل : دعوىٰ الإجماع علىٰ بطلانه، كما يأتي تفصيله.

الثاني : أنّه موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال؛ أي اجتماع الضدّين أو المِثلين[2] ونحو ذلك، فإنّ مفاد الدليل الثاني هو عدم إمكانه، لكن مفاد الدليل الأوّل هو عدم جوازه فليس مجرّد إثبات الإمكان قولاً مقابلاً لقول «ابن قبة»، بل القول المقابل له أوسع من ذلك، مثل إثبات الجواز، لا الإمكان فقط. وعلىٰ أيّ تقدير يمكن أن يُراد بالإمكانِ الإمكانُ الذاتي، فإنّه يمكن أن يذهب أحد إلىٰ الامتناع الذاتي في المقام؛ من حيث إنّه يلزم من التعبُّد بالأمارات ـ وجعل حكمٍ مماثلٍ

---

١ ـ نقله عنه في فرائد الأُصول : ٢٤ سطر ٢٠.

٢ ـ نفس المصدر.

للحكم الواقعي ـ اجتماعُ المِثْلين، وفي جعل حكمٍ مضادٍّ له اجتماعُ الضدّين، وهما ممتنعان ذاتاً.

وأمّا ما ذكره المحقّق العراقي قدس سره من استلزام جعلها والتعبّد بها لاجتماع المِثلين أو الضدّين، فالامتناع وقوعيّ ، وهو ما يلزم من وقوعه محال[1]، فهو إنّما يصحّ لو قلنا بجعل الحجّيّة في الأمارات، وإلّا فبناء على القول بجعل المؤدّىٰ فالامتناع ذاتيّ.

وبالجملة : لو قلنا بجعل المؤدّىٰ في اعتبار الأمارات، فالإمكان ذاتيّ في مقابل الامتناع الذاتي، ولو قلنا بجعل الحجّيّة واستلزام هذا الجعل لجعل حكمٍ مُماثلٍ أو مضادٍّ، فالإمكان وقوعيّ في قبال الامتناع الوقوعي.

ويمكن أن يراد بالإمكان الاحتمالُ العقلي؛ أي احتمال الإمكان والامتناع، وهو المراد من الإمكان فيما ذكره الشيخ الرئيس: كلُّ ما قرع سمعك من غرائب الأوهام فذرْهُ في بُقعة الإمكان حتّىٰ يذدك عنه قائم البرهان[2].

فإنّ مراده : أنّه لا تحكم بامتناع شيء، ولا تبادر إلىٰ إنكاره إذا سمعته ولا بإمكانه، حتّىٰ يقوم البرهان علىٰ أحد الطرفين: الإمكان أو الامتناع.

إذا عرفت هذا فاعلم : أنّه إن أُريد من الإمكان أحد المعنيين الأوّلين ـ أي الإمكان الذاتي والوقوعي ـ فلابدّ من إقامة الدليل والبرهان عليه، ولا يكفي مجرّد إبطال ما تمسّك به القائل بالامتناع.

وإن أُريد منه المعنىٰ الثالث ـ وهو احتمال الإمكان والامتناع ـ فيكفي فيه إثبات بطلان ما تمسّك به القائل بالامتناع وبطلان دليله، ولا يفتقر إلىٰ إثباته وإقامة الدليل والبرهان عليه.

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٥٦ .

٢ ـ الإشارات والتنبيهات ٣ : ٤١٨ .

وحينئذٍ إذا قام الدليل في الشريعة علىٰ حجّيّة خبر الواحد ـ مثلاً ـ يلزم تصديقه وعدم ردّه، بخلاف ما لو قام الدليل علىٰ امتناعه، فإنّه ـ حينئذٍ ـ لابدّ من تأويل ما ورد في الشريعة علىٰ التعبّد بإحدىٰ الأمارات.

والحقّ : أنّه يكفي الإمكان بالمعنىٰ الثالث في المقام، فيكفي في إثباته قيام الدليل علىٰ حجّيّة بعض الظنون.

وقال المحقّق الميرزا النائيني قدس سره : إنّ المراد بالإمكان في المقام الإمكانُ التشريعي؛ يعني أنّه هل يلزم من التعبّد بالأمارات محذور في عالم التشريع من تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة أو غير ذلك من المحاذير؟ وليس المراد منه الإمكان التكويني ؛ بحيث يلزم من التعبّد بالأمارات محذور في عالم التكوين، فإنّه لا يتوهّم ذلك في المقام[1]. انتهىٰ.

وفيه : أنّه إن أراد أنّ الإمكان مجعولُ شرعيّ كجعل الأحكام الشرعيّة، فهو كما ترىٰ.

وإن أراد أنّ الإمكان باعتبار متعلّقه علىٰ قسمين ـ تكوينيّ وتشريعيّ ، فإن كان متعلّقه أمراً تكوينيّاً فتكوينيّ، وإن كان تشريعيّاً فهو تشريعيّ.

ففيه أوّلاً : أنّ ذلك ليس مناط التقسيم، وإلّا لزادت الأقسام إلىٰ ما لا نهاية لها، فإنّه يمكن أن يقال : الإمكان: إمّا ملكيّ أو ملكوتي، إنسانيّ أو حيوانيّ... إلىٰ غير ذلك باعتبار اختلاف متعلّقه .

وثانياً : ليس متعلّق الإمكان والامتناع ـ فيما نحن فيه ـ أمراً تشريعيّاً، إنّ امتناع اجتماع المِثلين أو الضدّين أو اجتماع المصلحة والمفسدة ليس تشريعيّاً، بل تكويني.

ثمّ إنّه استدلّ «ابنُ قِبة» علىٰ ما ذهب إليه بوجهين :

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٨٨.

الوجه الأوّل : أنّه لو جاز التعبّد بالأمارات والظنّ في الإخبار عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لجاز ذلك في الإخبار عن الله تعالىٰ، والتالي باطل بالإجماع، والمقدّم مثله[1].

أقول : إن أراد أنّ المناط في إمكان ذلك وعدمه هو نفس الإخبار بما هو إخبار، ولا دخْل للمُخبِر ولا للمُخبَرعنه في ذلك، فإذا قام الإجماع علىٰ بطلان التعبُّد بالإخبار عن الله تعالىٰ بما هو إخبار، فيشمل ذلك الإخبار عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لعدم دَخْل المُخبَر عنه في ذلك، وإنّ حكم الأمثال في ما يجوز وما لا يجوز سواء.

ففيه : أنّ مرجع ذلك إلىٰ الاستدلال لعدم حجّيّة خبر الواحد ـ مثلاً ـ بالإجماع، نظير استدلال السيّد قدس سره عليه به[2]، وسيأتي ما في الاستدلال بالإجماع في هذه المسألة؛ لذهاب جمٍّ غفير إلىٰ ما هو خلاف الإجماع، بل اُدّعي الإجماع علىٰ خلافه.

وإن أراد أنّه حيث قام الإجماع علىٰ بطلان التعبُّد بالإخبار عن الله تعالىٰ، فالإخبار عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً كذلك للملازمة بينهما.

ففيه : أنّه إن أراد بالملازمةِ الملازمةَ الشرعيّة، وأنّها ممّا قام عليها الإجماع، فمرجعه ـ أيضاً ـ إلىٰ الاستدلال لعدم حجّيّة الأمارات بالإجماع، وسيأتي الكلام فيه.

وإن أراد منها الملازمة التكوينيّة فلابدّ من إقامة البرهان والدليل عليها، مضافاً إلىٰ أنّه فرق بين الإخبار عن الله تعالىٰ وبينه عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم من وجهين:

الأوّل : أنّ بطلان التعبّد في الإخبار عن الله تعالىٰ إنّما هو لأجل لزوم الاختلال في الشريعة؛ حيث إنّه يلزم منه قبول دعوىٰ كلّ من أخبر عن الله تعالىٰ

---

١ ـ نقله عنه في فرائد الأُصول : ٢٤ سطر ٢٠ .

٢ ـ رسائل السيّد المرتضىٰ ١ : ٢٤ ـ ٢٥ .

بشيء، وإنّا نرىٰ أنّه ـ مع سدّ هذا الباب في الشريعة ـ قد ادّعىٰ جمع كثير من الملاحدة ذلك، فكيف إذا جوّزنا ذلك في الشريعة؟! بخلاف الإخبار عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم فإنّه تحت قاعدة وضابطة لايمكن لكلّ أحد ادعاؤه والإخبار عنه بلا واسطة.

الثاني: أنّ بطلان الإخبار عن الله تعالىٰ إنّما هو للعلم بعدم استناده إلىٰ الحسّ لامتناعه، فلابدّ أن يكون بواسطة مثل جبرئيل أو سماع صوت أوجده الله تعالىٰ، كما كلّم به موسىٰ عليه السلام لكن كيف يمكن تشخيص تلك الواسطة ومعرفة أنّه جبرئيل أو الصوت المذكور، فإنّه ربّما يكون من الشيطان أو من الجنّ؟!

والحاصل: أنّه لا يمكن الوثوق والاطمئنان بذلك ليقبل خبره، بخلاف الإخبار عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم.

الوجه الثاني: أنّ التعبّد بالظنّ موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، وأنّ التعبّد به: إمّا مستلزم للمحذور في ملاكات الأحكام ـ وهو لزوم اجتماع المصلحة والمفسدة، أو تفويت المصلحة ، أو الإلقاء في المفسدة ـ في صورة عدم إصابة الأمارة للواقع، أو المحذور في مقدّمات الخطاب، وهو لزوم اجتماع الإراده والكراهة في صورة الإصابة، أو في نفس الخطاب، وهو طلب الضدّين. وكذلك يلزم اجتماع الضدّين في صورة الإصابة، أو اجتماع المثلين[1].

أقول: لابدّ من البحث هنا في صورتين :

الأُولىٰ: علىٰ فرض حجّيّة الأمارات من باب الطريقيّة إلىٰ الواقع محضاً، كما هو الحقّ والواقع.

الثانية: علىٰ فرض حجّيّتها من باب السببيّة والموضوعيّة.

أمّا الصورة الأُولىٰ: فالكلام فيها : إمّا في صورة فرض انفتاح باب العلم

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول: ٢٤ سطر ٢٢.

بالأحكام، وإمّا في صورة فرض انسداده.

فقد يقال ـ والقائل هو الميرزا النائيني والمحقق العراقي قدس سرهما ـ : إنّ ما ذكره «ابن قِبة» من المحذور ـ أي محذور الإلقاء في المفسدة في التعبُّد بالظنّ علىٰ تقدير عدم إصابتها للواقع ـ إنّما يستقيم إذا كان باب العلم بالأحكام مفتوحاً، وفيما إذا أمكن الوصول إلىٰ الأحكام الواقعيّة، كما في أعصار الأئمة عليهم السلام حيث إنّه يمكن السؤال منهم ـ حينئذٍ ـ بلا واسطة، فإنّه لو تعبّد الشارع بالظنّ مع ذلك، فإنّه ربّما يوجب ذلك الإلقاء في المفسدة أو تفويت المصلحة لو لم تصادف الأمارة الواقع.

وأمّا لو فرض انسداد باب العلم وعدم إمكان الوصول إلىٰ الأحكام الواقعيّة فلايلزم هذا المحذور، بل لابدّ من التعبّد بالأمارات، فإنّ المكلّف ـ حينئذٍ ـ لايتمكّن من استيفاء المصالح إلّا بذلك الطريق؛ لعدم إمكان الاحتياط التامّ وعدم بناء الشريعة المقدّسة عليه، فالمقدارُ الذي تصيبه الأمارة خيرٌ حصل من قِبَل التعبُّد بها، ولو كان مورد الإصابة أقلّ قليل يفوت هو ـ أيضاً ـ علىٰ تقدير عدم التعبّد بها، فلايلزم من التعبُّد بها في زمن الانسداد إلّا الخير والصلاح[1]. انتهىٰ.

وفيه : أنّ المحذور باقٍ في صورة انسداد باب العلم ـ أيضاً ـ ولا فرق فيه بين حالَي الانفتاح والانسداد؛ وذلك لأنّه مع العلم الإجمالي بجعل الشارع تكاليفَ واقعيّة فلو لم يتعبّد بالظنّ يحتاط المكلّف ويأتي بجميع المحتملات، فيدرك مصلحة الواقع، والإشكال باستلزامه العسر والحرج كلام آخر، مع أنّه يمكن منعه، وعلىٰ فرض عدم إمكان الاحتياط التامّ، فلا أقلّ من إمكان الإتيان بالمظنونات والمشكوكات وترك الموهومات، وحينئذٍ فالتعبُّد بخصوص المظنونات تفويت للمصلحة أو إلقاء في المفسدة الواقعتين في صورة عدم الإصابة، ولا يتحقّقان مع عدم التعبُّد به، فكأنّهما قدس سرهما فرضا الكلام في مورد جريان البراءة لولاه لعدم العلم

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٩٠، نهاية الأفكار ٣ : ٥٩ ـ ٦٠.

الإجمالي.

فتلخّص : أنّ الإشكال لايختصّ بحال الانفتاح، بل يرد حال الانسداد أيضاً.

وأجاب بعض المتأخّرين عن استدلاله : بأنّ الشارع حيث يرىٰ الواقع، وينكشف لديه، ويرى أنّ الأمارات إمّا أغلب مصادفة للواقع من العلوم الحاصلة للمكلّف للواقع ـ لأجل أنّ أكثرها في نظره جهل مركّب ـ أو مساوية لها، فتعبّدنا بها، ولايلزم منه ـ حينئذٍ ـ المحذور المذكور[1].

أقول : ويرد عليه : **أنّه إن أراد ذلك في حال الانفتاح**، وأراد من العلوم التي تكون الأمارات عنده أغلب مصادفةً للواقع منها أو مساوياً لها العلومُ التفصيليّة فقط، فلاريب أنّه غير صحيح؛ لأنّ الأمارات ـ حينئذٍ ـ ليست أقرب إلىٰ الواقع من العلم الحاصل للمكلّف من جواب الإمام عليه السلام علىٰ سؤاله ولا مساوياً له بالضرورة، فإنّ المفروض أنّ المكلَّف متمكّن من السؤال عن الإمام عن الأحكام الواقعيّة، ويمكن له تحصيل القطع بذلك، بخلاف التعبّد بالأمارات؛ بأن يعتمد علىٰ قول زُرارة ومحمّد بن مسلم ـ مثلاً ـ فإنّه يُحتمل فيه من الخطاء والاشتباه ما لا يُحتمل ذلك من السماع من الإمام عليه السلام .

وإن أراد ذلك حال الانسداد : فإن أراد من العلم المذكور خصوص العلم التفصيلي فلاريب في نُدرته جدّاً.

وإن أراد الأعمّ منه ومن الإجمالي، فلاريب في أنّ الاحتياط بالإتيان بأطرافه أقرب إلىٰ الواقع من الأمارات، وعلىٰ تقدير عدم إمكان الاحتياط التامّ فلا أقلّ من إمكان الاحتياط الناقص؛ أي بما أمكن من العمل بالمظنونات والمشكوكات وترك الموهومات؛ فإنّ ذلك أقرب إلىٰ الواقع ـ أيضاً ـ من التعبّد بخصوص المظنونات، كما لا يخفىٰ، فيلزم من التعبّد بالأمارات الإلقاء في المفسدة وخلاف

---

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول ٣ : ٩٠ ـ ٩١ .

الواقع كثيراً.

فإن قلت : إنّ الاحتياط إنّما يتحقّق بملاحظة الأخبار الواصلة إلينا، وذلك لعدم انقداح كثير من الاحتمالات التي تضمّنتها الأخبار من الأحكام الشرعيّة في الأذهان مع قطع النظر عن الأخبار، ولاريب في أنّه لو لم يتعبّد الشارع بالأمارات، لم يكن للرواة داعٍ إلىٰ نقلها وضبطها وتدوين كتب الأخبار والأُصول التي بأيدينا، فالتعبُّد بالأمارات إنّما يلزم ليتمكّن المكلّف في حال الانسداد من الاحتياط.

قلت : يكفي في دفع المحذور أمرُ الشارع للرواة وتكليفهم علىٰ ضبط الأخبار وتدوينها، وإلزام المكلَّفين علىٰ ملاحظتها والرجوع إليها ومطالعتها[1]؛ بدون أن يوجب عليهم العمل علىٰ مضامينها، ولا يحتاج إلىٰ التعبّد بالأمارات حينئذٍ والعمل بها.

التحقيق في الجواب عن «ابن قِبة» بالنسبة إلى الأمارات

إنّه لا محيص من التعبّد بالأمارات، ويجب على الشارع أن يتعبّد بها في حالي الانفتاح والانسداد؛ لأنّه يلزم من عدمه وتكليف الشارع للمكلّفين بتحصيل العلم بالأحكام الواقعيّة مفسدة عظيمة لايمكن تحمّلها والالتزام بها.

أمّا في حال الانفتاح ـ كما في أعصار الأئمةعليهم‌السلام فلأنّه لو كُلّف المكلَّفون بتحصيل القطع بالأحكام بالسؤال منهمعليهم‌السلام وعدم الاعتماد علىٰ الأمارات ـ مثل خبر زرارة ـ يلزمهم الازدحام والاجتماع علىٰ أبواب بيوتهمعليهم‌السلام ، ويصير ذلك سبباً لإعمال حكّام الجور والمعاندين لهم عداواتهم وسدّ أبوابهم، فينسدّ حينئذٍ فيض باب السؤال وبيان الأحكام منهم، فتضمحلّ الشريعة رأساً، ويوجب ذلك الخوف علىٰ أنفسهم وأنفس المؤمنين.

---

١ ـ الكافي ١ : ٤١ ، باب فضل الكتابة والتمسك بالكتب.

والحاصل: كان الأمر في حال الانفتاح دائراً بين وصول عدّة قليلة من المؤمنين في بعض الأوقات إلىٰ المصالح الواقعيّة والأحكام النفس الأمريّة؛ بتكليفهم بالسؤال عنهم بلا واسطة وحصول القطع بها، ثمّ سدّ باب الشريعة بذلك، وبقاء المسلمين في وادي الضلالة وظلمة الجهالة إلىٰ يوم القيامة، وبين عدم وصولهم إلىٰ بعض المصالح الواقعيّة؛ بجعل الأمارات والتعبُّد بها، وبقاء أصل الشريعة، وإرشاد جميع المسلمين إلىٰ الصراط المستقيم وطريق الهداية بسبب الأخبارِ، وعدمِ تكليف عدّة قليلة من المسلمين الموجودين في أعصار الأئمّة عليهم السلام بتحصيل القطع بها بالسؤال عنهم عليهم السلام.

ولاريب في أنّ العقل يحكم بتّاً وجزماً بلزوم التعبّد من الشارع بالأمارات، وليس المراد من التعبّد بها جعلها حجّة ـ أي إنشاء حجّيّتها ـ بل يكفي إمضاء الشارع طريقة العقلاء علىٰ العمل بها وعدم ردعهم عنه. هذا في حال الانفتاح.

وأمّا في زمان الانسداد وعدم التمكّن من السؤال منهم عليهم السلام فإن فُرض ذلك في عصرهم عليهم السلام فلأنّه لو اُمر أهل خراسان ونظائرهم في البلاد البعيدة عنهم عليهم السلام بتحصيل العلم بالأحكام؛ بشدّ الرحال وتحمُّل المشاقّ والذهاب إليهم؛ ليسألوا منهم عليهم السلام عن مسألة، لأدّىٰ ذلك إلىٰ اختلال نظامهم وأمر معاشهم، ويصير ذلك سبباً لخروجهم عن الدين والشريعة رأساً.

وأمّا لو فرض ذلك في زمان الغَيبة ـ مثل زماننا هذا ـ فلو لم يتعبّد الشارع بالعمل بالأمارات، وكلّفهم بتحصيل العلم والاحتياط بجميع أطراف العلم الإجمالي، أدّىٰ ذلك إلىٰ الاختلال في النظام والخروج عن الدين، فإنّا نرىٰ بالعيان ـ مع عدم إلزامهم عليهم السلام المكلفين بالاحتياط، ومع أنّ الشريعة سمحة سهلة ـ أنّ قليلاً من المسلمين ملتزمون بالأحكام عاملون بها، ويتديّنون بدين الإسلام حقيقة؛ قال

تعالىٰ: ﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾[1]، فكيف مع إلزامهم بالاحتياط في جميع أبواب الفقه من العبادات والمعاملات وغيرها ؟!

والحاصل : أنّه يترتّب علىٰ عدم التعبّد بالأمارات مفاسد كثيرة لايمكن الالتزام بها في جميع الحالات، فاللازم علىٰ الشارع المقدّس هو التعبُّد بها؛ لئلّا تقع هذه المفاسد، وقد تقدّم أنّه يكفي في المقام الإمكان بمعنىٰ الاحتمال، ولا يفتقر الإمكان بهذا المعنىٰ إلىٰ الإثبات وإقامة الدليل والبرهان عليه، وهذا من دون لزوم أقربيّة الأمارات إلىٰ الواقع من العلوم الحاصلة للمكلَّفين، ولا تساويهما في ذلك.

جواب الشيخ الأعظمﷺ عن شبهة «ابن قبة» بناءً على السببية

ثمّ إنّ **الشيخ الأعظمﷺ تصدّىٰ لدفع الإشكال**؛ بناءً علىٰ أنّ حجّيّة الأمارات علىٰ السببيّة، والالتزام بالمصلحة التداركية وتبعه الميرزا النائينيﷺ وحاصل ما ذكراه بعد الجواب عنه بناء علىٰ الطريقية هو :

أنّه وإن أبيت ذلك كلّه، وقلت : إنّ في التعبّد بالأمارة تفويتاً للمصلحة، فلنا أن نلتزم بالسببيّة علىٰ وجهٍ تُتدارك المصلحة الفائتة علىٰ أُصول المُخطِّئة؛ من دون أن يلزم التصويب الباطل.

وتفصيل ذلك : هو أنّ سببيّة الأمارة لحدوث المصلحة تُتصوّر علىٰ وجوه ثلاثة :

الأوّل : أنّها سبب لحدوث مصلحةٍ في المؤدّىٰ تستتبع الحكم علىٰ المؤدّىٰ، وأنّ ما وراء المؤدّىٰ ليس حكماً في حقّ من قامت عنده الأمارة، وحينئذٍ فالأحكام الواقعيّة مختصّة بالعالم بها، وليس في حقّ الجاهل بها سوىٰ مؤدّيات الطرق والأمارات، وحينئذٍ فالأحكام الواقعيّة تابعة لآراء المجتهدين، وهذا هو التصويب

---

١ ـ سبأ (٣٤) : ١٣ .

الأشعري[١]، الذي قامت الضرورة علىٰ خلافه. وقد ادُّعي تواتر الأخبار علىٰ ثبوت الأحكام الواقعيّة المشتركة بين العالم والجاهل.

الثاني: أنّ الأمارة سبب لحدوث مصلحة في المؤدّىٰ أقوىٰ من مصلحة الواقع، وأنّ الحكم الفعلي عند من قامت لديه الأمارة هو المؤدّىٰ، ولكن في الواقع أحكام يشترك فيها العالم والجاهل علىٰ طبق المصالح والمفاسد النفس الأمريّة. إلّا أنّ قيام الأمارة علىٰ الخلاف من قبيل الطوارئ والعوارض والعناوين الثانويّة اللّاحقة للموضوعات الأوّليّة المغيّرة لجهة حسنها وقبحها.

وهذا الوجه هو التصويب المعتزلي[٢]، ويتلو الوجه السابق في الفساد والبطلان؛ لانعقاد الإجماع علىٰ أنّ قيام الأمارة لا تغيّر الواقع عمّا هو عليه بوجهٍ من الوجوه.

الثالث: أنّ قيام الأمارة سبب لحدوث مصلحة في السلوك؛ يعني سلوك الطريق والعمل به علىٰ أنّه هو الواقع، وتطبيق العمل علىٰ مؤدّاها وترتيب الآثار الواقعيّة عليه، وبهذا المصلحة السلوكيّة يُتدارك ما فات من المصلحة الواقعيّة بسبب قيام الأمارة علىٰ خلافه[٣]. انتهىٰ حاصل كلامهما قدّس سرّهما.

أقول: ليس المراد من السلوك والعمل بالطريق هو الالتزام القلبي قطعاً، بل المراد منه البناء العملي عليه والإتيان بمؤدّىٰ الأمارة بما هو مؤدّىٰ الأمارة، ومن حيث الاعتماد علىٰ قول زرارة ـ مثلاً ـ وخبره، ولا ريب في أنّ الإتيان بمؤدّىٰ الأمارة عين المأتيّ به وجوداً وإن تغايرا مفهوماً، فلو ترتّب علىٰ الإتيان بالمأمور به مصلحة أقوىٰ من مصلحة الواقع؛ بحيث يُتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة أو تُجبر مفسدته،

---

١ ـ المحصول ٢ : ٥٠٣.

٢ ـ المحصول ٢ : ٥٠٣.

٣ ـ فرائد الأُصول : ٢٦ ـ ٢٧، فوائد الأُصول ٣ : ٩٤ ـ ٩٦.

وينقلب الحكم الواقعي؛ لأنّه ـ حينئذٍ ـ مغلوب للحكم الذي هو مؤدّىٰ الأمارة، وأنّ الحكم الفعلي هو ما أدّت إليه الأمارة، فهو عين ما نُسب إلىٰ المعتزلي من التصويب الباطل، الذي قام الإجماع وآدُّعي تواتر الأخبار علىٰ خلافه.

وثانياً : ليس للشارع جعل مستقلّ في الأمارات ، بل معنىٰ حجّيّة الأمارات شرعاً هو إمضاء الشارع لطريقة العقلاء وبنائهم علىٰ العمل بها، وليس حجّيّتها شرعاً إلّا بما هي حجّة عند العقلاء، ولا ريب في أنّ بناء العقلاء عليها ليس إلّا لمجرّد أنّها طريق إلىٰ الواقع وكاشفة عنه، لا لأجل ترتُّب مصلحة علىٰ سلوكها ونفس العمل بها، فلا يناسب ما أفاداه هنا ما ذكراه ـ في أنّ وجه حجّيّتها هو بناء العقلاء عليها ـ مع أنّ كثيراً من رواة أخبارنا من النواصب أو الواقفيّة الذين بعضهم من النواصب بالنسبة إلىٰ الأئمة الذين هم بعد من وقفوا عليه عليه السلام لكنّهم موثّقون من حيث الصدق والكذب، وأيّ معنىً لترتّب المصلحة علىٰ الاعتماد علىٰ أخبار هؤلاء والاعتناء بهم.

وثالثاً : لو كان الأمر كذلك فلابدّ وأن يُلتزم به في الإخبار عن غير الأحكام الشرعيّة من المطالب الدنيويّة، مع أنّهما لايلتزمان بذلك.

ورابعاً : لو تمّ ذلك لجرىٰ في جميع الأمارات، حتّىٰ الدالّة علىٰ الاستحباب أو الكراهة أو إباحة شيء، فلابدّ أن يجب العمل بها، فلا يوجد المباح والمستحبّ ـ حينئذٍ ـ ويحرم العمل علىٰ الأمارة الدالّة علىٰ كراهيّة شيء؛ لترتّب مصلحة مُلزمة علىٰ سلوك الأمارات كلّها أو مفسدة كذلك.

هذا كلّه بالنسبة إلىٰ لزوم اجتماع المصلحة والمفسدة.

وأمّا إشكال لزوم اجتماع الضدّين من التعبُّد بالأمارات، فتوضيحه : أنّه إن كان حكم صلاة الجمعة واقعاً هو الحرمة، وقامت الأمارة علىٰ وجوبها أو استحبابها أو غيرهما من الأحكام، يلزم اجتماع الوجوب والحرمة في صلاة الجمعة واقعاً أو

اجتماع الوجوب والاستحباب... وهكذا، وهو اجتماع الضدّين في موضوع واحد؛ لتضادّ الأحكام الخمسة، وهو ناشٍ عن التعبّد بالأمارات.

وفيه : أنّ الضدّين أمران وجوديّان غير متضايفين، يتعاقبان علىٰ موضوع واحد، ولا يجتمعان، بينهما غاية الخلاف[1].

ولاريب في أنّ الوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام الشرعيّة ، أُمور اعتباريّة منتزعة عن البعث والزجر، اللذين يُنشئهما الحاكم بهيئة الأمر أو النهي الموضوعتين لذلك، وهذا الأمر الاعتباري له إضافة اعتباريّة إلىٰ المأمور به، وإضافة اعتباريّة إلىٰ الآمر، مع أنّ الضدّين أمران وجوديّان حقيقيّان، كما عرفت، والأحكام ليست كذلك، ولابدّ من حلولهما في موضوع واحد متعاقباً، وليس الوجوب والحرمة وغيرهما حالّين في المتعلّق، بل لهما نحو إضافة اعتباريّة إليه، كما عرفت.

فما قيل : من أنّ الأحكام متضادّة بأسرها[2]، غيرُ مستقيم؛ ألا ترىٰ أنّه قد يأمر الأب ابنه بشيء، وتنهاه الأُمّ عنه في زمان واحد، فيصير واجباً ومحرّماً، فلو كان بين الأحكام تضادٌّ لما أمكن ذلك، كما لا يمكن اجتماع السواد والبياض في موضوع واحد وإن تعدّد موجدهما، فهذا الإشكال ـ أيضاً ـ ليس بشيء.

وإنّما المهمّ من الإشكالات المذكورة هو لزوم اجتماع الإرادتين اللّتين تعلّقت إحداهما بالحكم الواقعي، وثانيتهما بالحكم الظاهري.

بيان ذلك : أنّه لو فُرض أنّ لصلاة الجمعة حكماً من الأحكام كالحرمة، فتتعلّق إرادة المولىٰ بتركه، وهذه الإرادة تُنافي الترخيص في العمل بالأمارة التي قد تُؤدّي إلىٰ وجوبها أو استحبابها أو غيرهما، وكذلك تُنافي إمضاء الشارع بناء العقلاء وطريقتهم علىٰ العمل بها والسكوت وعدم الردع عنه، وكذلك جعلها طريقاً وكاشفاً،

---

١ ـ الأسفار ٢ : ١١٢ ـ ١١٣ .

٢ ـ قوانين الأُصول ١ : ١٤٢، كفاية الأُصول : ١٩٣ .

فإنّه علىٰ أيّ تقدير من التقادير المذكورة تلزم الاستحالة، وهي إرادة الحكم الواقعي وإرادة ما يُنافيه من مُؤدّىٰ الأمارة.

ومن هذا التقرير للإشكال يظهر ما في الأجوبة التي ذكرها القوم عن ذلك الإشكال:

مثل ما أجاب به المحقّق العراقي تَدِّسُرُّهُ : من أنّ هذا الإشكال إنّما يرد علىٰ القول بحجّيّة الأمارات علىٰ السببيّة، وأمّا بناءً على القول بالطريقيّة فلا إشكال؛ لعدم حكمٍ ظاهريٍّ حينئذٍ[1].

ومثل ما أجاب به الميرزا النائيني تَدِّسُرُّهُ : من أنّ المجعول في باب الأمارات هو الطريقيّة والكاشفيّة لها، لا الحكم الشرعي الظاهري حتّىٰ يُنافي الحكم الواقعي[2].

ومثل ما في «الكفاية» من أنّ المجعول ـ بناء علىٰ السببيّة ـ حكم طريقيّ، وهو لايُنافي الواقعي[3]؛ وذلك لما عرفت من أنّ تعلّق الإرادة الحتميّة بصلاة الجمعة، يُنافي الإذن في العمل بالأمارات التي قد تؤدّي إلىٰ خلاف الواقع بأيّ نحوٍ كان: بجعل الحجّيّة، أو الكاشفيّة، أوجعل حكمٍ طريقيّ، أو إمضاء طريقة العقلاء، وغير ذلك من الأنحاء، فاللّازم في دفع الإشكال المذكور الجواب عنه بنحوٍ لا يلزم منه التصويب؛ أي مع حفظ ثبوت الأحكام الواقعيّة المشتركة بين العالم والجاهل.

فالتحقيق أن يقال في الجواب عنه : إنّه لاريب في أنّ الشارع جعل لكلّ شيءٍ وفعلٍ حكماً واقعيّاً متعلّقاً بالموضوع بعنوانه الواقعي، ويشترك فيه العالم والجاهل، ولايمكن تقييدها بالعالم بها؛ لاستلزامه الدور المحال كما تقدّم، وتلك الأحكام لاتصلح ولايمكن أن تكون باعثة بنفسها للمكلّف نحو الفعل، ولا تصلح للداعويّة

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٦٧ .

٢ ـ فوائد الأُصول ٣ : ١٠٨ .

٣ ـ كفاية الأُصول : ٣١٩ .

بوجودها النفس الأمري بدون الطريق إليها من العلم وغيره، مع اشتراكها بين العالم والجاهل، ويمتنع تقييدها بالعلم كما عرفت، وحينئذٍ ففي حال انسداد باب العلم بالتكليف يدور الأمر بين إهمال المكلّفين وتركهم كالبهائم غير مكلّفين، إلّا في مواضع نادرة يحصل العلم فيها بالتكليف، أو إيجاب الاحتياط عليهم في موارد الشبهات، أو جعل الأمارات التي هي طريق إلى الواقع.

لاسبيل إلىٰ الأوّل والثاني :

أمّا الأوّل : فواضح .

وأمّا الثاني : فلأنّه يستلزم مفسدة عظيمة، وهي خروج الناس عن الدين وعدم التزامهم بالأحكام الشرعيّة؛ لو وجب عليهم الاحتياط التامّ أو الناقص بالتجزّي في الاحتياط؛ أي الإتيان بالشبهات التي يحتمل الوجوب فيها وترك ما يحتمل الحرمة مهما أمكن، فإنّ ذلك متعذّر أو متعسّر، وفيه ضرر ومشقّة عظيمة لاتُتحمّل، بل يوجب الاختلال في نظامهم وأُمور معاشهم، وهذا ممّا لا شبهة فيه، فتعيّن الثالث ـ أي جعل الأمارات ـ أو إمضاء بناء العقلاء علىٰ العمل بها، فإنّها وإن كانت قد تؤدّي إلىٰ خلاف الواقع، لكن حيث إنّ الأمر دائر بين وقوع المفسدة العظيمة، التي تصير سبباً لإهمال جميع الأحكام، وبين جعلِ التعبُّد بالأمارات، والإغماضِ عن الحكم الواقعي في بعض الموارد التي لا تُصادف الأمارةُ الواقع، ورفع اليد وصرف النظر عنه مع وجوده واقعاً وعدم تغيُّره عمّا هو عليه، لكن لم يُرِده الشارع فعلاً لأجل الاضطرار إلىٰ ذلك وعدم المحيص عنه، وحينئذٍ فالأحكام الواقعيّة في مورد الأمارات المؤدّية إلىٰ خلاف الواقع محفوظة، لكنّها شأنيّة لافعليّة، فإنّ ذلك لازم جعل الأمارات، فإنّ الشارع المقدّس ـ مع التفاته وعلمه بأنّه قد تؤدّي الأمارة إلىٰ خلاف الواقع حين جعلها ـ لابدّ من إغماضه عن الأحكام الواقعيّة التي لاتصيبها الأمارة، وهذا بخلاف الصور التي يُعذر العبد فيها، كما في صورة

الغفلة والنسيان والنوم وغير ذلك من الأعذار، فإنّ الأحكام الواقعيّة في هذه الموارد فعليّة لم يرفع الشارع يده عنها؛ لعدم الالتفات حين الجعل إلىٰ هذه الموارد في الموالي العرفيّة. وما ذكرناه غير التصويب المعتزلي، فإنّ التصويب المعتزلي: عبارة عن انقلاب الحكم الواقعي وتبدُّله إلىٰ مؤدّىٰ الأمارة، وانعدامه بعد قيام الأمارة علىٰ خلافه، وهو لايتحقّق إلّا بالقول بالسببيّة في جعل الأمارات، ولا نقول نحن بانقلاب الحكم الواقعي إلىٰ مؤدّىٰ الأمارة المخالفة، بل نقول ببقائه علىٰ ما هو عليه، لكنّه شأنيّ لا فعليّ، ولم يُرِدْه الشارع فعلاً من المكلّف لمصلحة، وهذا الذي ذكرناه من دون أن يكون هناك مصلحة قائمة بالأمارة تتدارك بها مصلحة الواقع. هذا كلّه بالنسبة إلىٰ الأمارات.

في الجواب عن «ابن قبة» بالنسبة إلى الأُصول العملية

وأمّا الأُصول المُحرِزة والغير المُحرِزة : فتقرير دفع الإشكال فيها يقرب ممّا ذكرناه في الأمارات، فإنّه مع عدم قاعدة الفراغ والتجاوز يلزم مفسدة عظيمة لايمكن تحمُّلها، فإنّه قلّما يتّفق لإنسان أن يخرج من صلاته أو من الوقت، ويتيقّن الإتيان بجميع ما يُعتبر في الصلاة، بل إذا لاحظنا الصلوات المأتيّ بها سابقاً في السنوات الماضية، فالغالب عدم حصول اليقين بالإتيان بتمام أجزائها ومراعاة شرائطها تامّة وعدم الإخلال بها سهواً ونسياناً وما يُفسدها، فلولا اعتبار قاعدة الفراغ شرعاً كان عليه أن يأتي بها ـ أي بكلّ ما يشكّ فيه ـ أداءً وقضاءً، وهذا عسر شديد وحرج عظيم لا يتحمّلهما أكثر الناس، وحينئذٍ فمع تشريع الأُصول دفعاً للحرج والضرر والخروج عن الدين بعدم التزام المكلّفين بالأحكام الشرعيّة، مع علم الشارع بأنّها قد تخالف الواقع لابدّ أن يرفع اليد عن الحكم الواقعي، ويغمض النظر عنه في موارد مخالفتها للواقع وعدم إرادته له فعلاً، مع الترخيص في العمل

بالأمارات والأُصول، مع وجود الحكم الواقعي وتحقُّقه وثبوته لجميع المكلّفين، لكنّه ليس بفعليّ، بل شأنيّ حينئذٍ.

وأمّا ما ذكره الميرزا النائينيﭺ : من أنّا لا نعقل لشأنيّة الحكم معنىً إلّا إنشاءه، فإنّ الشارع أنشأ الأحكام الواقعيّة علىٰ الموضوعات الواقعيّة بجميع قيودها وشرائطها بنحو القضيّة الحقيقيّة، كما ذكرناه في الواجب المشروط فمتىٰ تحقّق الموضوع يصير حكمه فعليّاً، ومع عدم تحقّقه ليس هنا حكم شأنيّ غير فعليّ، فكما لايتصوّر للفعليّة معنىً غير ذلك، كذلك لا معنىٰ للشأنيّة مع عدم تحقّق الموضوع.

ففيه : أنّ ما ذكره يستلزم عدم جواز التمسّك بالإطلاقات في شيء من الموارد؛ لأنّ معنىٰ الأخذ بالإطلاق هو أنّ المتكلّم من حيث إنّه فاعل مختار جعل موضوع حكمه نفس الطبيعة، ومع الشكّ في دَخْل قيد فيه يحكم بعدمها، وإلّا لزم عليه البيان، وحيث إنّه لم يقيّد الموضوع بهذا القيد يحكم بعدم دخله، ومتىٰ ظفرنا بقيد له بعد جعل أصل الحكم، تبقىٰ أصالة الإطلاق بالنسبة إلىٰ غير هذا القيد جارية، فإنّ المتعارف هو جعل القوانين الكلّيّة أوّلاً علىٰ نفس الطبيعة بالإرادة الاستعماليّة، لكن يمكن أن يكون الموضوع بحسب إرادته الجدّيّة ـ بحسب اللُّبّ ـ هو الطبيعة المقيّدة، لكن مادام لم يُبيّن القيود يحكم بموافقتها للإرادة الاستعماليّة، ومع بيان بعض القيود يحكم بموافقتها بالنسبة إلىٰ قيود أُخر مشكوكة، وهذا البيان لا يجري بناءً علىٰ ما ذكره، فإنّه لو جعل موضوع حكمه الطبيعة بجميع قيودها وشرائطها أوّلاً . فإذا شكّ في دخالة قيد لايمكن أن يقال : إنّ الحاكم من حيث إنّه فاعل مختار جَعَل موضوعَ حكمه نفس الطبيعة؛ لأنّه جعل موضوع حكمه الطبيعة بجميع قيودها من الأوّل، فيحتمل أخذه هذا القيد ـ أيضاً ـ ولا نعلم به، فلا يمكن التمسُّك بالإطلاق ـ حينئذٍ ـ لنفيه، مضافاً إلىٰ أنّه لا معنىٰ ـ حينئذٍ ـ للتخصيص والتقييد.

وثانياً : ما ذكره بعد ذلك : من أنّ الحكم الواقعي: إمّا مقيّد بعدم قيام الأمارة علىٰ خلافه، أو مطلق، فعلىٰ الأوّل يلزم التصويب، وعلىٰ الثاني يلزم المنافاة بين الحكم الواقعي والظاهري.

فيه : أنّا نختار الشِّقّ الأخير، ولا يلزم التنافي بين الحكمين والإرادتين؛ لما ذكرناه في الجواب عن الإشكال .

ثمّ إنّه أطال الميرزا النائينيﷺ الكلامَ في مقام الجواب عن الإشكال ماحاصله:

أنّ التحقيق في الجواب أن يقال : إنّ الموارد التي تُوهِّم وقوع التضادّ فيها بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة علىٰ أنحاء ثلاثة :

أحدها : موارد قيام الطرق والأمارات.

وثانيها : موارد مخالفة الأُصول المُحرَزة للواقع.

وثالثها : موارد تخلُّف الأُصول الغير المحرزة عن الواقع.

والتفصّي عن الإشكال يختلف بحسب اختلاف المجعول في هذه الموارد الثلاثة، ويختصّ كلّ منها بجواب يخصّه، فنقول :

أمّا في باب الطرق والأمارات : فليس المجعول فيها حكماً تكليفيّاً؛ حتّىٰ يتوهّم التضادّ بينه وبين الأحكام الواقعيّة؛ بناءً علىٰ ما هو الحقّ عندنا : من أنّ الحجّيّة والطريقيّة من الأحكام المتأصّلة بالجعل، وممّا تنالها يد الجعل والرفع ابتداءً ولو إمضاءً؛ لما تقدّمت الإشارة إليه من أنّه ليس فيما بأيدينا من الطرق والأمارات ممّا لايعتمد عليها العقلاء في مُحاوراتهم وإثبات مقاصدهم، بل هي عندهم كالعلم؛ لايعتنون باحتمال مخالفتها للواقع، وليس اعتمادهم عليها من باب الاحتياط؛ لأنّه ربّما يكون طرف الاحتمال تلف النفوس والأموال، فإنّ الاحتياط ـ حينئذٍ ـ إنّما هو بعدم الاعتماد عليها.

والحاصل : أنّ الأمارات عندهم علم في عالَم التشريع، كالعلم في عالَم التكوين.

وإذ قد عرفت أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات نفس الطريقيّة والوسطيّة في الإثبات، ظهر لك أنّه ليس في باب الطرق والأمارات حكم حتّىٰ يُنافي الواقع؛ ليقع إشكال التضادّ والتصويب، بل ليس حال الأمارة المخالفة إلّا كحال العلم المخالف، فليس في البين إلّا الحكم الواقعي فقط مطلقاً؛ سواء أصاب الواقع أو أخطأ، فإنّه عند الإصابة المؤدّىٰ هو الحكم الواقعي، كالعلم الموافق يوجب تنجيز الواقع، وعند الخطاء يوجب المعذوريّة وعدم صحّة المؤاخذة عليه كالعلم المخالف[1]. انتهىٰ ملخّص كلامه تيُّ.

وفيه أوّلاً : أنّه ليس في الطرق والأمارات جعلٌ أبداً وأصلاً، لا للطريقيّة والحجّيّة ولا لغيرها، لا من الشارع ولا من العقلاء؛ لأنّ مبنىٰ حجّيّة الأمارات هو بناء العقلاء واستقرار سيرتهم عليها، وتبعهم الشارع ـ أيضاً ـ وأمضاه؛ بمعنىٰ أنّه سكت ولم يردع عنه، مع أنّ ذلك بمرأىً ومنظره، لا أنّه جعل الحجّيّة والطريقيّة لها، وليس بناء العقلاء علىٰ جعل حجّيّتها أوّلاً، ثمّ العمل بها، كما هو واضح، فليس في الأمارات جعلٌ أصلاً وأبداً.

وثانياً : علىٰ فرض تحقُّق الجعل فيها فالمجعول هو الحكم التكليفي، لا الحجّيّة والطريقيّة؛ لعدم الدليل علىٰ ذلك إلّا الروايات الواردة في مقام الأمر بأخذ الشرائع وتلقّي الأحكام من مثل يونس بن عبد الرحمن[2] وزرارة[3] وزكريّا بن

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ١٠٣ ـ ١٠٨.

٢ ـ اختيار معرفة الرجال ٢ : ٧٧٩ / ٩١٠، وسائل الشيعة ١٨ : ١٠٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٣٣ ـ ٣٥.

٣ ـ اختيار معرفة الرجال ١ : ٣٤٧ / ٢١٦، وسائل الشيعة ١٨: ١٠٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ١٩.

آدم[1] وأمثالهم، المستفاد منها إيجاب العمل بقولهم وأخبارهم، فتنزع من هذا الإيجاب الشرعي الحجّيّةُ والوسطيّة، ولا يكفي في المقام إثبات جعل الوسطيّة والطريقيّة ما لم يدلّ الدليل علىٰ وقوعه في الشريعة المقدّسة.

وثالثاً: سلّمنا ذلك، لكن إشكال «ابن قِبة» ـ وهو لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال ـ باقٍ بحاله، ولا يُدفع بذلك؛ لما ذكرنا في تقريب الإشكال: من أنّ جعل حجّيّة الخبر الذي قد يؤدّي إلىٰ مخالفة الواقع، يُضادّ الحكم الواقعي.

وأمّا ماذكره: من قياس الأمارات بالعلم، ففيه: أنّ طريقيّة العلم والعمل علىٰ طبقه تكوينيّةٌ، ليست بجعل الشارع حتّىٰ يلزم التضادّ في صورة المخالفة، بخلاف الأمارات لو قلنا بأنّها مجعولة أو أذِنَ الشارع في العمل بها.

ثمّ إنّه قدس سره **قال: وأمّا الأُصول المُحرِزة**: فالأمر فيها أشكل من الأمارات، فإنّها فاقدة للطريقيّة؛ لأخذ الشكّ في موضوعها، والشكّ ليس فيه جهة إراءة وكشف عن الواقع؛ حتّىٰ يقال: إنّ المجعول فيها هو تتميم الكشف، فلابدّ أن يكون في مواردها حكم شرعي مجعول، فيلزم التضادّ بينه وبين الحكم الواقعي في صورة مخالفة الأصل للواقع، ولكن الخطب في الأُصول التنزيليّة سهل؛ لأنّ المجعول فيها هو البناء العملي علىٰ أحد طرفي الشكّ علىٰ أنّه هو الواقع، وإلغاء الطرف الآخر وجعله كالعدم، فالمجعول فيها ليس أمراً مغايراً للواقع، كما يُرشد إليه ما في بعض الأخبار الواردة في قاعدة التجاوز كقوله عليه السلام: (بلىٰ قد ركعت)[2]، فلو كان الواقع هو المؤدّىٰ فهو، وإلّا فالجري العملي واقع في غير محلّه من دون أن يتعلّق بالمؤدّىٰ حكم علىٰ خلاف ما هو عليه.

---

١ ـ اختيار معرفة الرجال ٢ : ٨٥٨ / ١١١٢، وسائل الشيعة ١٨ : ١٠٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٢٧.

٢ ـ تهذيب الأحكام ٢ : ١٥١ / ٥٩٢، وسائل الشيعة ٤ : ٩٣٦، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٣.

وبالجملة: الهوهويّة التي بنىٰ عليها الشيخ الأعظمﷺ في باب الأمارات ونحن أبطلناها هي المجعولة في باب الأُصول التنزيليّة.

والحاصل : أنّه ليس في الأُصول التنزيليّة حكم مخالف للواقع، بل لو فرض أنّ المجعول فيها البناء العملي علىٰ أنّ المؤدّىٰ هو الواقع، فليس ما وراء الواقع حكم آخر حتّىٰ يناقضه ويضادّه[1]. انتهىٰ.

وفيه أوّلاً : أنّ البناء العملي والجري علىٰ طبق الأُصول أمر تكوينيّ لا يتعلّق به جعل من الشارع؛ لأنّه عبارة عن فعل المكلّف.

وإن أراد به إيجاب العمل علىٰ طبقها فهو كرٌّ علىٰ ما فرّ منه؛ لورود الإشكال المذكور عليه.

وثانياً : سلّمنا أنّ المجعول فيها هو البناء العملي، لكن عرفت عدم اندفاع الإشكال بذلك؛ لأنّ جعل البناء العملي والإذن في العمل بالأُصول التي قد تؤدّي إلىٰ خلاف الواقع، لايمكن اجتماعه مع إرادة الواقع بنحو الحتم، فإشكال «ابن قبة» لايندفع إلّا بما ذكرناه.

ثمّ قالﷺ : وأمّا الأُصول الغير المُحرِزة : كأصالة الاحتياط والبراءة والحِلّ، فالأمر فيها أشكل من الجميع، فإنّ المجعول فيها ليس هو الهوهويّة والجري العملي علىٰ أنّه هو الواقع، بل مجرّد البناء علىٰ أحد طرفي الشكّ من دون إلغاء الطرف الآخر والبناء علىٰ عدمه، بل مع حفظ الشكّ يحكم علىٰ أحد طرفيه بالوضع أو الرفع، فالحرمةُ المجعولة في أصالة الاحتياط والحلّيّةُ المجعولة في أصالة الحلّ تناقضا الحلّيّة والحرمة الواقعيّتين علىٰ تقدير مخالفة الأصل للواقع، فإنّ المنعَ عن الاقتحام في أصالة الاحتياط والترخيصَ فيه في أصالة الحلّ والبراءة يُنافيان الجواز في الأوّل والمنع في الثاني.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ١١٠ ـ ١١٢.

وقد تصدّىٰ بعض الأعلام لدفع غائلة التضادّ بين الحكمين باختلاف الرتبة، فإنّ رتبة الحكم الظاهري رتبة الشكّ في الحكم الواقعي، والشكّ فيه متأخّر في الرتبة من نفس وجوده، وحينئذٍ فالحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي، ولا تضادّ بينهما؛ لاعتبار وحدة الرتبة في التناقض والتضادّ[1].

ولكن هذا التوهّم فاسد، فإنّ الحكم الظاهري وإن لم يكن في رتبة الحكم الواقعي، لكن الحكم الواقعي متحقِّق في رتبة الحكم الظاهري؛ لانحفاظ الحكم الواقعي في رتبة الشكّ فيه ولو بنتيجة الإطلاق، فيجتمع الحكمان المتضادّان في رتبة الشكّ، فهذا لايرفع غائلة التضادّ بينهما إلّا بضمّ مُقدّمةٍ أُخرىٰ إلىٰ ذلك، وهي أنّ الأحكام الواقعيّة بوجوداتها النفس الأمريّة لا تصلح للداعويّة، وقاصرة عن أن تكون محرّكة للعبد نحو امتثالها في صورة الشكّ في وجودها، فإنّ الحكم لا يتكفّل لبيان أزمنة وجوده التي منها زمان الشكّ فيه، وإن كان محفوظاً في ذلك الحال علىٰ تقدير وجوده الواقعي، إلّا أنّ انحفاظه في ذلك الحال غير كونه بنفسه مبيِّناً لوجوده فيه، بل لابدّ في ذلك الحال من مبيِّنٍ آخر وجعلٍ ثانويّ يتكفّل لبيان أزمنة وجوده، التي منها زمان الشكّ فيه، وهذا الجعل الثانوي من متمّمات الجعل الأوّلي، ويتّحد الجعلان في صورة وجود الحكم الواقعي في زمان الشكّ، ولا يخفىٰ أنّ مُتمّمات الجعل علىٰ أقسام، وما نحن فيه قسم منه إذا كان الحكم الواقعي علىٰ وجه يقتضي المتمّم في زمان الشكّ فيه، وإلّا فقد لايقتضي الحكم جعل المتمّم في زمان الشكّ.

توضيح ذلك : أنّ للشكّ في الحكم الواقعي اعتبارين :

أحدهما : كونه من الحالات والطوارئ اللّاحقة للحكم الواقعي أو موضوعه، كحالة العلم والظنّ، وهو بهذا الاعتبار لايمكن أخذه موضوعاً لحكمٍ يُضادّ الحكم الواقعي؛ لانحفاظ الحكم الواقعي لديه.

---

١ ـ أُنظر الرسائل الفشاركية : ٢٠ ـ ٢٢.

وثانيهما : اعتبار كونه موجباً للحيرة في الواقع وعدم كونه موصلاً إليه ومنجّزاً له، وهو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعاً لما هو متمّم للجعل، ومنجّزاً للواقع وموصلاً إليه، كما أنّه يمكن أخذه لما هو مؤمّن عن الواقع؛ حسب اختلاف الملاكات النفس الأمريّة ومناطات الأحكام الشرعيّة. فلو كانت مصلحة الواقع مُبهمة في نظر الشارع لزمه جعل المتمّم، كاحترام المؤمن وحفظ نفسه، فإنّه لأهمّيّته من مصلحة إراقة دم الكافر في نظر الشارع، اقتضىٰ تشريع حكمٍ ظاهريٍّ طريقيٍّ بوجوب الاحتياط في موارد الشكّ؛ حفظاً للحِمىٰ وتحرُّزاً عن الوقوع في مفسدة قتل المؤمن، وهذا الحكم الطريقي في طول الحكم الواقعي ناشٍ عن أهميّة المصلحة الواقعيّة، ولذا كان الخطاب بالاحتياط نفسيّاً، مع أنّ المقصود منه عدم الوقوع في مخالفة الواقع، إلّا أنّ هذا لا يقتضي كون خطابه مقدّميّاً؛ لأنّ الخطاب المقدّمي هو ما لا مصلحة فيه أصلاً، والاحتياط ليس كذلك، فهو واجب نفسيّ للغير، لا بالغير، ولذا يترتّب العقاب علىٰ مخالفة الاحتياط عند تركه وأدائه إلىٰ مخالفة الواقع، لا علىٰ مخالفة الواقع؛ لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به.

فإن قلت : إنّ ذلك يقتضي صحّة العقوبة علىٰ مخالفة الاحتياط؛ سواء صادف الواقع أم لا؛ لأنّ المفروض أنّه واجب نفسيّ وإن كان الغرض منه الوُصلة إلى الأحكام الواقعيّة، لكن تخلُّف الغرض لا يوجب سقوط الخطاب، فلو خالف المكلّف الاحتياط، وأقدم علىٰ قتل المشتبه، وصادف كونه مهدور الدم فاللازم استحقاقه للعقوبة.

قلت : فرق بين علّة التشريع وعلل الأحكام والتي لا يضرّ تخلّفها، ولا يدور الحكم مدارها، هو الأوّلى؛ لأنّها حكمة لتشريع الأحكام، فيمكن أن يكون تحقّق الحكم في موردٍ علّةً لتشريع حكمٍ كلّيّ، ولو في مورد عدمها وأمّا علّة الحكم فالحكم يدور مدارها، ولا يمكن أن يتخلّف عنها، ولا إشكال في أنّ الحكم بوجوب

حفظ نفس المؤمن علّة للحكم بالاحتياط؛ لأنّ أهمّيّة ذلك أوجبت الاحتياط. فلا يمكن أن يبقىٰ وجوب الاحتياط في مورد الشكّ؛ مع عدم كون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه.

ومن ذلك يظهر : أنّه لا مُضادّة بين إيجاب الاحتياط وبين الحكم الواقعي، فإنّ المشتبه إن كان ممّا يجب حفظ نفسه واقعاً، فوجوب الاحتياط يتّحد مع الوجوب الواقعي، وهو هو، وإن لم يكن المشتبه ممّا يجب حفظ نفسه، فلا يجب الاحتياط؛ لانتفاء علّته، وإنّما يتخيّل المكلّف وجوبه؛ لعدم علمه بحال المشتبه.

هذا كلّه إذا كانت مصلحة الواقع تقتضي جعل المتمِّم من إيجاب الاحتياط. وإن لم تكن المصلحة الواقعيّة بتلك المثابة من الأهمّيّة؛ بحيث يلزم للشارع توبيخُه علىٰ تشريعه وإسناده إلىٰ المولىٰ ما لا يعلم أنّه منه، فإنّ ذلك تصرّف في سلطنته أو بلسان الوضع، كقوله عليه السلام : (**كلّ شيء لك حلال...**)[1]، فإنّ المراد من الرفع في (**رُفع ما لا يعلمون**) ليس رفع التكليف عن موطنه؛ حتىٰ يلزم التناقض، بل رفع التكليف عمّا يستتبعه من التبعات وإيجاب الاحتياط. فالرخصة المستفادة من قوله عليه السلام : (**رفع ما لايعلمون**)[2]، نظير الرُّخصة المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فكما أنّ الرُّخصة التي تُستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، لا تُنافي الحكم الواقعي ولا تضادّه، كذلك الرُّخصة المستفادة من قوله عليه السلام : (**رُفع ما لا يعلمون**).

والسرّ في ذلك : أنّ هذه الرُّخصة في طول الحكم الواقعي؛ لأنّها في عرض المنع والحرمة المستفادة من إيجاب الاحتياط، وقد عرفت أن إيجاب الاحتياط في

---

١ ـ الكافي ٦ : ٣٣٩ / ٢ ، وسائل الشيعة ١٧ : ٩١ ، كتاب الأطعمة والأشربة ، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١ ، الحديث ٢ .

٢ ـ الخصال : ٤١٧ / ٩، التوحيد : ٣٥٣ / ٢٤، وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥ ، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس ، الباب ٥٦ ، الحديث ١ .

طول الواقع ومتفرّع عليه، فما هو في عرضه فهو في طول الواقع ـ أيضاً ـ وإلّا يلزم أن يكون ما في طول الشيء في عرضه[١]. انتهىٰ.

أقول : في كلامه مواقع للنّظر :

أمّا أوّلاً : فلأنّ الجمع بين صدر كلامه وذيله مشكل؛ لأنّه ذكر أوّلاً: أنّ وجوب الاحتياط مجعول شرعيّ، ومن متمّمات الجعل، وهو يُنافي ما ذكره في ذيل كلامه: من أنّ وجوب الاحتياط للتحفّظ على الواقع ولأهمّيّته، فإنّ هذا هو حكم العقل بلزوم الاحتياط، لا أنّه مجعول شرعيّ.

وثانياً : أنّ ما ذكره : من أنّ وجوب الاحتياط من المجعولات الشرعيّة، ومن متمّمات الجعل الأوّلي، غيرُ مستقيم؛ لأنّ الاحتياط إنّما يلزم لحفظ الواقع لأهميّته، وهو بحكم العقل لا الشرع.

وثالثاً : ما ذكره : من أنّ وجوب الاحتياط نفسيّ، فاسد؛ مع تصريحه: بأنّ المقصود منه عدم الوقوع في مخالفة الواقع، وأنّ أهميّة مصلحة الواقع سبب لوجوبه، فإنّ مقتضىٰ ذلك أنّ وجوبه مقدّميّ لا نفسيّ.

ورابعاً : ما ذكره : من ترتُّب العقوبة علىٰ مخالفة هذا الاحتياط، فيه : أنّه بعدما فُرض أنّ إيجابه للتحفّظ عن الواقع وعدم مخالفته، لا وجه لترتّب العقوبة عليه؛ أي علىٰ تركه، بل علىٰ مخالفة الواقع علىٰ فرض وجود التكليف واقعاً.

وخامساً : ما ذكره : من أنّ علّة وجوب الاحتياط هو الحكم الواقعي، فالعلم بوجوب الاحتياط ـ حينئذٍ ـ متوقّف علىٰ العلم بوجود الحكم الواقعي، فمع الشكّ في وجود الحكم الواقعي يُشكّ في وجوب الاحتياط أيضاً؛ لأنّه معلول له، والشكّ في وجود العلّة موجب للشكّ في وجود المعلول، فلابدّ إمّا من جريان البراءة فيه، أو القول بتتميم الجعل، وينقل الكلام إليه... وهكذا.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ١١٢ ـ ١١٩ .

وسادساً : علىٰ فرض الإغماض عن جميع ما ذكرناه من الإشكالات: لا يدفع ما أفاده إشكال «ابن قِبة»؛ وهو لزوم تحليل الحرام وتحريم الحلال؛ لأنّ إيجاب الاحتياط يُنافي الترخيص الواقعي، فلو كان الحكم الواقعي هي الإباحة فمعناها ترخيص الفعل والترك، وهو يُضادّ وجوب الاحتياط والمنع من الترك.

وسابعاً : ما ذكره : من الفرق بين التحيّر والشكّ، وبين غيره يرد عليه: أنّ الحكم الواقعي مطلق غير مقيّد بشيء فهو متعلّق بنفس الطبيعة؛ بناءً علىٰ ما اخترناه، أو بنتيجة الإطلاق ؛ بناءً علىٰ ما اختاره، وعلىٰ أيّ تقدير فهو موجود ومتحقّق في جميع الحالات والطوارئ، ومنها حال التحيّر والشكّ فالرُّخصة في حال الشكّ تضادّه وتنافيه.

وثامناً : ما ذكره : من أنّ إيجاب الاحتياط في طول الواقع، لأنّه في عرض الرخصة التي هي في طول الواقع فما هو في عرضه فهو في طول الواقع.

يرد عليه : أنّ ذلك إنّما يصحّ في التقدّم والتأخّر الزمانيّين، وأمّا التقدّم والتأخّر الرتبيّان فلا؛ لما قُرّر في محلّه : من أنّ التقدّم والتأخّر الرتبيّين تابعان لملاكهما، فمع وجود ملاكهما في مورد يتحقّقان ، كالعلّة فإنّها متقدّمة في الرُّتبة علىٰ معلولها؛ لوجود ملاك التقدّم الرُّتبي، وهي العلّيّة والمعلوليّة، وأمّا مع عدم وجود ملاكهما فلا، وأمّا ما يُقارن العلّة فليس متقدّماً في الرتبة علىٰ معلولها؛ لعدم وجود الملاك فيهما.

وقال المحقّق العراقي ﴿قدس سره﴾ **في الجواب عن إشكال «ابن قبة»** في مقام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ما حاصله :

إنّ لكلّ واحدٍ من اجتماع المِثلين والضدّين وتفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة في حالي الانفتاح والانسداد، جواباً يخصّه، وإنّ الإشكالات إنّما تتوجّه بناءً علىٰ السببيّة والموضوعيّة في حجّيّة الأمارات، وأمّا بناءً علىٰ الطريقيّة فلا

إشكال أصلاً؛ لعدم جعل حكمٍ في مؤدّىٰ الأمارات، وكذلك لا يتوجّه الإشكالات في زمان الانسداد حتّىٰ بناءً علىٰ السببيّة. فالإشكالات إنّما تتوجّه ـ بناءً علىٰ السببيّة في حجّيّة الأمارات ـ في حال الانفتاح فقط. ومهّد لذلك أربع مقدّمات:

الأُولىٰ: لا شبهة في أنّ الأحكام بحقائقها الراجعة إلىٰ الاقتضاء والتخيير في مقام عروضها لا تقوم بنفس الطبائع؛ لأنّها من حيث هي ليست إلّا هي؛ لا مطلوبة ولا مقصودة، ولا بالخارج؛ لأنّه تحصيل للحاصل، ولا بالعناوين بما أنّها ذهنيّة، بل هي قائمة بالعناوين الذهنيّة بلحاظها خارجاً ووحدتها معه بحسب التصوّر، وإن كانت غيره بحسب النظر التصديقي، مع وقوف الحكم علىٰ نفس العنوان وعدم سرايته بتوسُّطه إلىٰ نفس المُعنون الخارجي.

الثانية: كما يُنتزع من وجود واحد عنوانان عرضيّان، كذلك يمكن أن يُنتزع عنه عنوانان طوليّان؛ علىٰ وجه يكون أحد العنوانين في طول الحكم المتعلّق بالعنوان الآخر. وفي هذا القسم: تارة تكون طوليّة العنوان من جهة طوليّة الوصف المأخوذ في أحد العنوانين؛ بلا طوليّة في طرف الذات المعروضة للوصف، كما في الخمر والخمر المشكوك حكمها؛ حيث إنّ تأخّر العنوان الثاني عن الأوّل بلحاظ أخذ صفة المشكوكيّة فيه، وإلّا فنفس الذات في الموضعين محفوظة في مرتبة واحدة، غير أنّها تُلحظ: تارةً مجرّدةً عن الوصف، وأُخرىٰ موصوفة. وثالثة تكون طوليّة العنوانين حتّىٰ من جهة الذات المحفوظة فيهما، المستلزمة لاعتبار الذات في رتبتين: تارة في الرتبة السابقة علىٰ الوصف التي هي رتبة معروضيّتها له، وأُخرىٰ في الرتبة اللّاحقة للوصف، نظير الذات المعروضة للأمر، والذات المعلولة لدعوته المنتزع منها عنوان الإطاعة. ومن هذا الباب كلّ وصف ينوط به الحكم القائم بالذات، كما في القضايا الشرطيّة الطلبيّة، فإنّه لابدّ من فرض وجود الوصف قائماً بموصوفه، والحكم في هذا الظرف علىٰ نفس الذات الملحوظة في الرُّتبة المتأخّرة

عن الوصف بلا أخذ الوصف قيداً لهذا الموضوع، ومن هذا القبيل صفة المشكوكيّة؛ بناءً علىٰ أنّها من الجهات التعليليّة للأحكام الظاهريّة، لا من الجهات التقييديّة المأخوذة في ناحية موضوعاتها، كما هو الظاهر من أدلّتها؛ حيث إنّ المستفاد منها هو أخذ صفة المشكوكيّة علىٰ نحو الشرطيّة لنفس الأحكام الظاهريّة، لا علىٰ نحو القيديّة لموضوعها، وإنّ شربَ التتن ـ مثلاً ـ لأنّه مشكوك الحلّ والحرمة ـ حلالٌ؛ لأنّ الحلّيّة مترتّبة عليه بعنوان أنّه مشكوك، ولازم ذلك ـ علىٰ ما عرفت ـ اعتبار الذات في رتبتين : تارة في الرُّتبة السابقة علىٰ الوصف، وأُخرىٰ في الرُّتبة اللاحقة له. وبذلك يختلف موضوع الحكم الواقعي والظاهري بحسب الرُّتبة؛ بحيث لا يكاد يتصوّر المجمع لهما في عالم عروض الحكم، وبعد ما كان العنوانان طوليّين ووقوف الحكم علىٰ نفس العنوان ـ كما ذكرناه في المقدّمة الأُولىٰ ـ يختلف معروضا الحكمين، ومع اختلافهما لا مانع من الجمع بينهما بعروض الإرادة علىٰ أحدهما، والكراهة علىٰ الآخر[1]. انتهىٰ.

أقول: أمّا ما ذكره في المقدّمة الأُولىٰ : من أنّه لو تعلّق الحكم بعنوانٍ فهو لا يسري إلىٰ عنوانٍ آخر، فهو صحيح، لكن ما ذكره من تعلُّقه بالعنوان الذهني ـ الذي هو عين الخارج بحسب التصوّر ـ فهو غير صحيح :

أمّا أوّلاً : فلأنّ الأحكام متعلّقة بنفس الطبائع المجرّدة ليوجدها المكلّف في الخارج، وهذا ممّا يشهد به وجدان كلّ أحد.

وأمّا قولهم : أنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي، فلايُنافي ذلك؛ لأنّ معناه أنّ الطبيعة، كطبيعة الإنسان في مرتبة ذاتها، ليست إلّا الإنسان، لا أنّه لا يتعلّق بها الحبّ والبغض والإرادة والكراهة.

وثانياً : لو لوحظ المُتصوَّر أنّه عين الخارج واتّحادُه معه، فهو تصديق لا

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٥٩ ـ ٦٢ و ٦٧.

تصوُّر؛ لأنّه ـ حينئذٍ ـ عبارة عن الهوهويّة، وهي تصديق ، ولا يمكن التصديق بتعدّدهما مع ذلك.

وإن أراد أنّه في حال تصوُّره عين الخارج تتعلّق إرادته به، مع الغفلة عن التصديق بعدمه، فلا يندفع به محذور اجتماع الضدّين في نظر الآمر.

وأمّا المقدّمة الثانية ففيها :

أوّلاً : أنّ ما ذكره فيها غير مُسلّم في باب الأوامر، فإنّ الأمر ليس من الأعراض اللاحقة للموضوعات، بل له إضافة اعتباريّة إلىٰ المتعلّق فهو المأمور به.

وثانياً : ما ذكره من داعويّة الأمر للعبد نحو إيجاد الطبيعة ومحرّكيّته له: إن أراد المحرّكيّة الخارجيّة والعلّيّة فهو ممنوع؛ لأنّ حركة العبد نحو الفعل له مبادئ كامنة في نفس العبد؛ من الخوف من العقوبة ورجاء المثوبة ونحوهما، وليس الأمر علّة لذلك.

وإن أراد به المحرّكيّة الإيقاعيّة والداعويّة الإنشائية فهو مسلّم، لكن لايقتضي ذلك تقدّم الأمر علىٰ الطبيعة في الرُّتبة .

وثالثاً : ما ذكره : من أنّ القضيّة الشرطيّة الطلبيّة من هذا القبيل، فهو ـ أيضاً ـ ممنوع، فإنّ الشرط وإن كان علّةً للحكم ومتقدّماً عليه في الرتبة، إلّا أنّه ليس علّة للذات كي تتأخّر الذات عنه رتبة بحسب الاعتبار.

ورابعاً : ما ذكره فيما نحن فيه من أنّ الشكّ بمنزلة الأوصاف التي أُنيطت بها الأحكام فهو ـ أيضاً ـ غير صحيح ، فإنّ غاية ما يُستفاد من مثل حديث الرفع هو أنّ حكم الشكّ هو الحلّيّة، وحينئذٍ فموضوعها هو الشكّ، لا أنّ له جهة تعليليّة لها.

وخامساً : ما تفاده : من أنّه لو كان للشكّ جهة تقييديّة لما اندفع الإشكال.

فيه : أنّه علىٰ فرض كون الشكّ قيداً للموضوع فهو أدفع للإشكال؛ لأنّ متعلّق الحكم الواقعي ـ حينئذٍ ـ هو العنوان الواقعي كالخمر، ومتعلّق الحكم

الظاهري عنوان المشكوك خمريّته، وبين العنوانين عموم من وجه، وإنّما لم نجعل ذلك وجهاً للجمع بين الحكم الظاهري والواقعي لجهة أُخرىٰ : هي أنّه يلزم منه الترخيص في مخالفة الحكم الواقعي في صورة مخالفة الأصل للواقع.

وبالجملة : الأحكام متعلّقة بنفس الطبائع، والحكم المتعلّق بعنوان لا يسري إلىٰ عنوان آخر، وحينئذٍ فيمكن أن يتعلّق حكم بطبيعة، وحكم آخر بهذه الطبيعة المقيّدة بقيد، كما تقدّم تفصيل ذلك في مسألة اجتماع الأمر والنهي، لكن لا يمكن ذلك فيما نحن فيه من جهة أنّ الحاكم في الحكم الثاني الظاهري ناظر إلىٰ الأحكام الأوّليّة الواقعيّة عند الحكم والجعل.

فتلخّص : أنّ الإشكال لايندفع بما ذكرهتِيُّ سواء قلنا بالطريقيّة في حجّيّة الأمارات أو الموضوعيّة، والذي يدفعه هو ما ذكرناه، وقد أشار إليه هوتِيُّ في ذيل كلامه.

المقدّمة الثالثة : التي ذكرها المحقّق العراقيتِيُّ أنّه لا شبهة في أنّ لوجود المراد وتحقُّقه في الخارج مقدّمات اختياريّة من قِبَل المأمور، نظير الستر والطَّهور بالنسبة إلى الصلاة ، ومقدّمات اختياريّة من قِبَل الآمر، كخطابه الموجب لعلم المأمور بإرادته الباعث علىٰ إيجاده، وخطابه الآخر في طول ذلك عند جهل المأمور بالخطاب الأوّل وإرادة المكلّف المنبعثة عن دعوة الخطاب، ولا شبهة في أنّ الإرادة التشريعيّة التي تتضمّنها الخطاب المتعلّق بعنوان الذات، إنّما تقتضي حفظ وجود المتعلَّق من قِبَل خصوص المقدّمات المحفوظة في المرتبة السابقة علىٰ تلك الإرادة، وهي المقدّمات الاختياريّة المتمشّية من قِبل المأمور، سوىٰ إرادته المنبعثة عن دعوة الخطاب، كالستر والطهارة.

وأمّا المقدّمات المحفوظة في الرُّتبة المتأخّرة عن تلك الإرادة ـ كنفس الخطاب وكالخطاب الآخر في صورة جهل المكلّف، مثل إيجاب الاحتياط وكإرادة

العبد ـ فلا تقتضي تلك الإرادة حفظها، بل لابدّ أن تتعلّق بها إرادة اُخرىٰ في طول إرادة الذات[١].

المقدّمة الرابعة : لا شُبهة في اختلاف مراتب الاهتمام بحفظ المرام بالنسبة إلىٰ المقدّمات المتأخّرة المتمشّية من قِبَل الآمر حسب اختلاف المصالح والمفاسد الواقعيّة في الأهمّيّة، فإنّ المصلحة في الشيء قد تكون بمرتبة من الأهمّيّة تقتضي تصدّي المولىٰ لحفظه في جميع المراتب المتأخّرة، وقد تكون دونها؛ بحيث لاتقتضي إلّا حفظ وجود الشيء من قِبَل خطابه الأوّل.

ففي الصورة الأُولىٰ : لا شبهة في أنّه لابدّ للمريد للحكم من كونه بصدد حفظ مرامه في أيّة مرتبة من المراتب؛ بحيث لو لم يتحقّق من قِبَل خطابه الواقعي لجهل المأمور به، يجب عليه الاهتمام بحفظه في المراتب المتأخّرة؛ بتوجيه خطاب آخر إلىٰ المأمور في ظرف جهله ولو بمثل إيجاب الاحتياط.

وأمّا في الثانية : فلازمه جواز الاكتفاء في حفظه بمجرّد خطابه الواقعي في المرتبة الأُولىٰ، فإذا فرض عدم علم المأمور بخطابه لا يلزم عليه توجيه خطاب آخر إليه في المراتب المتأخّرة، بل له السكوت وإيكال المأمور إلىٰ حكم عقله بالبراءة، بل يجوز له ـ حينئذٍ ـ في هذه المرتبة إنشاء بخلافه؛ بلا احتياج إلىٰ وجود مصلحة جابرة له أو مزاحمة، بل يكفي ـ حينئذٍ ـ أدنىٰ مصلحة في إنشاء الخلاف. هذا كلّه في مقام الثبوت.

وأمّا مقام الإثبات : فلا طريق لإحراز كيفيّة المصالح الواقعيّة ومراتب الاهتمام بها إلّا الخطابات، ولا يستكشف من قِبَل كلّ خطاب إلّا المصلحة بمقدار استعداده للحفظ، ولا يشمل إطلاق كلّ خطاب المراتب المتأخّرة عن نفسه، والخطابات الواقعيّة ـ أيضاً ـ كذلك؛ لا يُستكشف منها إلّا بمقدار استعدادها للحفظ،

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٦٣ ـ ٦٥.

فإذا فرض عدم وصولها إلىٰ المكلّف مطلقاً، فلا يلزم علىٰ المولىٰ أن يتصدّىٰ لحفظ مرامه في المراتب المتأخّرة بمثل إيجاب الاحتياط، بل له السكوت، وليس قبيحاً عليه من حيث نقض الغرض أو تفويت المصلحة، بل له إنشاء خلافه بجعل الطرق المؤدّية إلىٰ الخلاف[1]. انتهىٰ.

أقول : ما ذكره في المقدّمة الثالثة هو ما ذكر المحقّق الميرزا النائيني تَدَّسِرُّهُ من أنّ الأحكام الواقعيّة بنفسها لا تصلح للداعويّة في حال الجهل والشكّ، ولابدّ من العلم بها حتّىٰ تدعو المكلّف نحو الفعل، فيحتاج إلى متمّم الجعل.

لكن ما ذكره في المقدّمة الرابعة : من أنّ الإرادة التشريعيّة لا تقتضي حفظ إرادة المكلّف .

فيه : أنّ إرادة المكلّف هي إحدىٰ المقدّمات الوجوديّة للمأمور به، فبناءً علىٰ ما اختاره في باب وجوب المقدّمة من تعلّق إرادة تبعيّة لأصل الإرادة المتعلّقة بالمأمور به بالمقدّمة، فلا ريب في أنّ الإرادة التشريعيّة ـ حينئذٍ ـ متكفّلة لإيجاب إرادة المكلّف ـ أيضاً ـ لأنّها إحدى المقدّمات.

وأمّا ما ذكره : من أنّ الإرادة التشريعيّة لا يمكن أن تكون حافظة للخطاب الأوّل الصادر منه، بل لابدّ من إرادة اُخرىٰ.

فيه : أنّه إن أراد أنّها لاتكفي في تحقّق الخطاب، وأنّه يحتاج إلى إرادة اُخرىٰ.

ففيه : أنّه بعدما رأىٰ المولىٰ وجود مصلحة في حكم كحلّيّة العقود وأرادها، وقال: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[2] فهو إيجاد للخطاب بهذه الإرادة التشريعيّة، ولا يفتقر إلىٰ إرادة اُخرىٰ.

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٦٥ ـ ٦٦ .

٢ ـ المائدة (٥) : ١ .

وإن أراد أنّها لا تكفي في حفظ بقاء الخطاب، لا في أصل وجوده، فلابدّ في إبقائه من إرادة أُخرىٰ.

ففيه : أيضاً أنّه لا معنىٰ لحفظ بقاء الخطاب؛ لأنّه أمر تصرُّميّ وإبقاؤه عبارة عن جعله غير متصرّم، ولا يُعقل ذلك.

وأمّا ما ذكره : من أنّه قد تكون المصلحة الواقعيّة بمرتبة لا تقتضي إلّا حفظ وجود الشيء من قبل خطابه الأوّل لا حفظه في المراتب المتأخّرة.

ففيه : أنّه إن أراد أنّها موجودة في صورة العلم فقط، وليس في صورة الشكّ والجهل مصلحة ولا مفسدة أصلاً، فهو تصويب محال.

وإن أراد أنّها موجودة، لكن لا بمثابة من الأهميّة المقتضية لجعل وجوب الاحتياط، فمرجعه إلىٰ ما ذكرناه واخترناه في الجواب عن الإشكال : من أنّه قد يرفع المولىٰ يده عن الأحكام الواقعيّة، ويُغمض النظر عنها مع وجودها؛ بجعل الطرق والأمارات لمصلحة أهمّ من مصالحها.

وأمّا ما أفاده : من أنّه لا طريق لنا في مقام الإثبات لإحراز كيفيّة المصالح الواقعيّة... الخ.

ففيه : أنّ إطلاق الخطابات الأوّليّة كافٍ في إثبات أنّ المصلحة الواقعيّة ممّا تقتضي حفظ الواقع في جميع المراتب.

ونقل الأُستاذ الحائري عن أُستاذه السيّد محمد الفشاركي في المقام أجوبة ثلاثة، يرجع ثانيها إلىٰ ما اخترناه، وقد تقدّم تفصيله، وأمّا الأوّل منها فهو لايخلو عن الإشكال؛ حيث قال:

إنّه لا تنافي بين الحكمين إذا كان الملحوظ في موضوع الآخر الشكّ في الأوّل.

وتوضيحه : أنّه لا إشكال في أنّ الأحكام لا تتعلّق ابتداءً بالموضوعات

الخارجيّة، بل إنّما تتعلّق بالمفاهيم المتصوّرة في الذهن، لكن لا من حيث إنّها في الذهن، بل من حيث إنّها حاكية عن الخارج، فالشيء ما لم يتصوّر في الذهن لا يتّصف بالمحبوبيّة والمبغوضيّة.

ثمّ إنّ **المفهوم المتصوّر**: تارة هو مطلوب بنحو الإطلاق، وأُخرىٰ علىٰ نحو التقييد. والثاني إمّا لعدم المقتضي إلّا في ذلك المقيّد، وإمّا لوجود المانع.

مثلاً: عتق الرقبة قد يكون مطلوباً بنحو الإطلاق، وقد يتعلّق الغرض بعتق الرقبة المؤمنة، فالمطلوب هو المقيّد خاصّة، وقد يتحقّق الغرض في المطلق، إلّا أنّ عتق الرقبة الكافرة يُنافي غرضه الآخر، ولهذا يُقيّد الرقبة بالمؤمنة في الحكم بعتقها، فتقييد المطلق في هذا القسم الأخير إنّما هو من جهة الكسر والانكسار، لا لضيق دائرة المقتضي، وذلك موقوف علىٰ تصوّر العنوان المطلوب أوّلاً مع العنوان الآخر المتّحد معه في الوجود المُخرِج له عن المطلوبيّة الفعليّة، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين في الذهن؛ بحيث لو تُعقِّل أحدهما لم يمكن تعقُّل الآخر، فلا يُعقل تحقّق الكسر والانكسار بين جهتيهما، فاللازم من ذلك أنّه متىٰ تُصوّر العنوان الذي فيه جهة المبغوضيّة فهو مبغوض كذلك؛ لعدم تعقُّل منافيه، كما هو المفروض، والعنوان المتعلَّق للأحكام الواقعيّة مع العنوان المتعلّق للأحكام الظاهريّة، ممّا لا يجتمعان في الوجود الذهني أبداً، فإنّ صلاة الجمعة ـ التي هي موضوع الحكم الواقعي ـ لايمكن لحاظها مع اتّصافها بكون حكمها الواقعي مشكوكاً؛ لأنّ وصف الشكّ ممّا يعرض الموضوع بعد تحقُّق الحكم، والأوصاف المتأخّرة عن الحكم لايمكن إدراجها في موضوعه، فلو فرضنا أنّ صلاة الجمعة في كلّ حال أو وصفٍ يُتصوّر معها في هذه الرتبة، مطلوبةٌ بلا منافٍ ومزاحم، فإرادة المريد تتعلّق بها فعلاً، وبعد تعلُّق الإرادة بها تتّصف بأوصاف أُخر لم تتّصف بها قبل الحكم، مثل أن تصير معلومة الحكم تارةً، ومجهولة الحكم أُخرىٰ، فلو فرضنا بعد اتّصاف الموضوع بأنّه مشكوك الحكم

بتحقّق جهة المبغوضيّة فيه، فيصير مبغوضاً بهذه الملاحظة، ولا تزاحمها جهة المطلوبيّة الملحوظة في ذاته؛ لأنّ الموضوع في تلك الملاحظة لم يكن مُتعقَّلاً فعلاً.

فإن قلت: العنوان الآخر وإن لم يكن متعقَّلاً في مرتبة تعقُّل الذات، ولكن الذات ملحوظة في مرتبة تعقُّل العنوان الآخر، فعند ملاحظة العنوان المتأخّر يجتمع العنوانان في اللحاظ، فلا تعقل المبغوضيّة في الرتبة الثانية مع محبوبيّة الذات.

قلت: تصوُّر ما هو موضوع للحكم الواقعي الأوّلي مبنيّ علىٰ قطع النظر عن الحكم؛ لأنّ المفروض أنّه موضوع للحكم، فيلزم أن يكون تصوره مجرّداً عن الحكم، وتصوّره بعنوان أنّه مشكوك الحكم لابدّ وأن يكون بلحاظ الحكم، ولا يمكن الجمع بين لحاظ التجرّد عن الحكم ولحاظ ثبوته[1]. انتهىٰ.

وفيه أوّلاً: أنّ ما يظهر منه ـ وهو المتسالم عليه بين الأصحاب ـ من تأخّر عنوان مشكوكيّة الحكم وعنوان معلوميّته عن نفس الحكم، ممنوع: أمّا في المشكوكيّة، فإنّه لو تأخّرت المشكوكيّة عن الحكم اقتضىٰ ذلك وجود الحكم؛ لوضوح أنّه لا معنىٰ لتأخّر شيء عن شيء مع عدم وجود المتأخّر عنه، فيلزم أن يكون مشكوكُ الحكم معلومَ الحكم، وهو كما ترىٰ، وهذا الذي ذكرناه لا يُنافي تعلُّق الأحكام بعنوان الشكّ، فإنّه لا يمتنع أن يلاحظ المولىٰ عنوان الشكّ الحاصل للمكلّف، فيحكم عليه بحكم، لكن لايستلزم ذلك تأخّر عنوان الشكّ عن الحكم.

وثانياً: علىٰ فرض تأخّر الشكّ عن الحكم رتبةً لايمتنع اجتماع ما هو متقدّم مع ما هو متأخّر بحسب الرُّتبة في اللحاظ، كيف؟! والعلّة متقدّمة علىٰ معلولها في الرتبة، مع أنّهما متضايفان لا ينفكّ لحاظ أحدهما بوصف العلّيّة عن لحاظ الآخر بوصف المعلوليّة.

وثالثاً: ما ذكره من فرض وجود المفسدة في القيد، لا يخلو: إمّا أن يكون

---

١ ـ درر الفوائد: ٣٥١ ـ ٣٥٣.

لأصل الطبيعة حكم، فيلزم التضادّ ، أولا، فيلزم التصويب؛ لعدم إمكان الإهمال ثبوتاً، ولو فُرض غفلة حاكمٍ عن الحكم الواقعي حين جعل الحكم الظاهري، يبقىٰ الإشكال بالنسبة إلىٰ الحاكم الملتفت إليه.

ورابعاً : ما ذكره في جواب الإشكال : من أنّه لا يمكن الجمع بين لحاظ التجرّد عن الحكم ولحاظ ثبوته، ففيه : أنّه إن أراد بالتجرّد الطبيعة بشرط لا فهو وإن يصحّح ما ذكره، إلّا أنّه يستلزم التصويب؛ لأنّ مرجعه إلىٰ قصر الحكم علىٰ صورة العلم به.

وإن أراد به الطبيعة لا بشرط ـ أي الطبيعة المطلقة ـ فهي تجتمع مع كلّ قيد وشرط، حتّىٰ قيد الشكّ في الحكم، وحينئذٍ فذات الطبيعة ملحوظة في مرتبة العنوان المتأخّر ، فيلزم اجتماع الحكمين ، فيبقىٰ الإشكال بحاله. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل؛ أي إمكان التعبّد بالأمارات والأُصول.

المقام الثاني

في وقوع التعبّد بالأمارات

وعدمه في الشريعة المقدّسة

المقدّمة في تأسيس الأصل

فنقول قال الشيخ الأعظمﷺ: إنّ الأصل حرمة العمل بالأمارات إذا كان متعبّداً بها، وملتزماً بأنّ مؤدّاها حكم شرعيّ مجعول من الشارع، أو فيما لزم منه طرح أصلٍ دلّ الدليل على وجوب العمل به، لا فيما إذا عمل بها رجاء إدراك الواقع؛ بدون الالتزام القلبي والباطني علىٰ أنّه من الشارع، ولا يلزم منه طرح أصلٍ يجب العمل به شرعاً[1].

وقال في «الكفاية» : الأصلُ فيما لا يُعلم اعتباره شرعاً، ولم يُحرز التعبُّد به واقعاً، عدمُ حجّيّته عند الإصابة، وعدم الاحتجاج عند المخاصمة، وعدم معذوريّة

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول : ٣١ سطر ٦ .

العبد عند المخالفة[١]. انتهىٰ.

أقول : لابدّ أوّلاً : من تحقيق الحال فيما ذكره الشيخ قدّس سرّه.

فنقول : استدلّ الشيخ قدّس سرّه علىٰ ذلك بالأدلّة الأربعة[٢]:

أمّا الكتاب العزيز : فقوله تعالىٰ : ﴿ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾[٣]، ولكنّها لا تدلّ علىٰ حرمة الالتزام الباطني وعقد القلب علىٰ أنّ ما لا يعلم أنّه منه تعالىٰ علىٰ أنّه من الشريعة المقدّسة، فإنّ الافتراء عبارة عن الكذب العظيم، وهو غير عقد القلب المذكور. نعم تدلّ علىٰ حرمة الانتساب إلى الله تعالىٰ قولاً.

وأمّا ما ذكره في «الكفاية»، وتبعه الميرزا النائيني قدّس سرّهما[٤]: من أنّه علىٰ فرض عدم شمول الآية لما نحن فيه موضوعاً تشمله حكماً؛ حيث جعل الافتراء في قبال الإذن، فيعلم من ذلك أنّ كلّ ما لم يؤذن به من الشارع فهو حرام.

ففيه : أنّ المراد من الإذن هو الإذن الواقعي، والآية نزلت في حقّ جماعة حرّموا علىٰ أنفسهم بعض الأشياء، ونسبوا ذلك إلىٰ الله تعالىٰ، فعاتبهم الله: بأنّ الله أذن لكم في ذلك ، أم ينسبون ذلك إليه تعالىٰ كذباً وافتراءً[٥]؟! وهذا غير ما نحن فيه المفروض فيه الشكّ في الإذن الواقعي.

وأمّا الروايات : فمنها ما لا ارتباط له بالمقام مثل قوله عليه السلام : (رجل قضىٰ بالحقّ وهو لا يعلم)[٦]، ونحو ذلك من الروايات المربوطة بباب القضاء والفتوىٰ

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٣٢٢ .

٢ ـ فرائد الأُصول : ٣٠ سطر ٢٢.

٣ ـ يونس (١٠) : ٥٩ .

٤ ـ فوائد الأُصول ٣ : ١١٩ ـ ١٢٠ .

٥ ـ اُنظر التبيان ٥ : ٣٩٧ ـ ٣٩٨، مجمع البيان ٥ ـ ٦ : ١٧٩ .

٦ ـ الكافي ٧ : ٤٠٧ / ١، الفقيه ٣ : ٣ / ١، وسائل الشيعة ١٨: ١١، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٤ ، الحديث ٦ .

ممّن ليس أهلاً لهما، فإنّها في مقام بيان حرمة القضاء والإفتاء ممّن ليس أهلاً لهما.

نعم في بعض الروايات ما يدلّ علىٰ تحريم الانتساب إليه تعالىٰ ما لا يعلم[١] كما في بعض الآيات، مثل ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى ٱللهِ مَالَا تَعْلَمُونَ﴾[٢] وغيرها .

وأمّا حكم العقل : فإنّما هو فيما يمكن، وقد عرفت في باب القطع أنّ الالتزام القلبي وعقد القلب علىٰ شيء مع الشكّ أو العلم بخلافه غير معقول وممتنع، وغير قابل لأن يتعلّق به حكم، والعقل إنّما يحكم بقبح الكذب عليه تعالىٰ قولاً ـ أيضاً ـ وإسنادِ ما لا يعلم إلى الله تعالىٰ أو عَلم خلافه.

وأمّا الإجماع الذي ادّعاه الفريد البهبهاني ؒ **في بعض رسائله** : من أنّ عدم الجواز بديهيّ عند العوامّ، فضلاً عن الخواصّ والأعلام[٣]، فإنّه فيما أُسند إليه تعالىٰ كذباً بالقول، لا عقد القلب والالتزام الباطني علىٰ شيء علىٰ أنّه منه تعالىٰ، مع أنّه لا يخفىٰ ما في الاستدلال لتأسيس الأصل بالكتاب والسنّة كما سيجيء، وكذا ما في التمسُّك بالاستصحاب في هذا المقام.

وأمّا ما ذكره الشيخ الأعظم ؒ **من حرمة العمل بالظنّ** إذا استلزم طرح أصل يجب العمل به كالاستصحاب[٤] فهو ـ أيضاً ـ لا يخلو عن الإشكال؛ وذلك لأنّ المحرّم هو مخالفة الواقع، لا مخالفة الأصل من حيث هو، فإنّه لو فرض مخالفة الأصل للواقع في نفس الأمر، كما إذا كان الحكم الواقعي لصلاة الجمعة الحرمة، ومقتضىٰ الاستصحاب هو الوجوب، فقامت أمارة ظنّيّة علىٰ حرمتها، فعمل بها وترك صلاة الجمعة، فهو لا يستحقّ العقوبة لأجل مخالفته للأستصحاب؛ لعدم

١ ـ الكافي ١ : ٣٤ / ٦ .

٢ ـ البقرة (٢) : ١٦٩ .

٣ ـ نقله عنه في فرائد الأُصول : ٣١ سطر ١ .

٤ ـ نفس المصدر سطر ٩ .

مخالفته للواقع، نعم بناءً علىٰ القول باستحقاق المتجرّي للـعقوبة يـترتّب العـقاب عليه، لكنه غير حرمة مخالفة الأصل وترتّب العقاب عليها، فإنّه ممنوع.

والحاصل : أنّ الحرمة في الفرض ليست لمخالفة الأصل، بل لمخالفة الواقع أو التجرّي.

ثمّ إنّه هل الصحيح في تأسيس الأصل هو ما ذكره الشيخ‏ تَتِرُ أو مـا ذكـره المحقّق الخراساني في «الكفاية»: من أنّ الأصل عدم حجّيّة ما شُكّ فـي اعـتباره شرعاً؟

والحقّ : أنّ ما ذكره الشيخ‏ تَتِرُ غير مستقيم، إلّا أن يريد ما ذكـره المـحقّق صاحب الكفاية؛ للملازمة بين حرمة التعبّد بالظنّ وعدم حجّيّته، وكذلك بين جواز التعبُّد بالظنّ وحجّيّته، وحينئذٍ فتأسيس الأصل كذلك إنّما هو لأجل أنّ الأحكـام الوضعيّة غير قابلة للجعل عنده‏ تَتِرُ وأنّ المجعول هو الأحكام التكليفيّة وينتزع منها الأحكام الوضعيّة.

وأورد صاحب الكفاية علىٰ ذلك : بالنقض بالظنّ على الحكومة، فإنّه حجّة علىٰ الفرض مع حرمة الإسناد إليه تعالىٰ، فلا ملازمة بين حرمة التعبّد بالظنّ وعدم حجّيّته[١].

وأورد المحقّق العراقي‏ تَتِرُ نقضين آخرين :

أحدهما : النقض بالشبهات البدويّة قبل الفحص، فإنّه يحرم العـمل بـالظنّ ـ حينئذٍ ـ مع أنّه لا يستلزم عدم الحجّيّة، بل الشكّ ـ حينئذٍ ـ حجّة؛ لجريان البراءة العقلية، أي قبح العقاب بلا بيان.

الثاني: النقض بما إذا جعل الشارع وجوب الاحتياط في مورد الشكّ، فإنّه

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٣٢٣.

يحرم الاستناد إليه تعالىٰ، مع أنّ الاحتياط حجّة[1].

لكن الإنصاف: أنّ هذه النقوض غير واردة: علىٰ ما ذكرهﷺ: أمّا ما ذكره في «الكفاية» فلأنّ الظنّ في الفرض الذي ذكره ليس حجّةً، بل الحجّة هو العلم الإجمالي بوجود الأحكام في الشريعة؛ بناءً علىٰ أنّه من مقدّمات دليل الانسداد، كما صنعهﷺ ألا ترىٰ أنّه لو قلنا بوجوب الاحتياط التامّ أو الناقص والتجزّي في الاحتياط؛ بالإتيان بالمظنونات والمشكوكات وترك الموهومات، لاينتج مقدّمات دليل الانسداد حجّيّة الظنّ، وليس إلّا لأجل أنّ الحجّة هو العلم الإجمالي بوجود تكاليف في الشريعة المقدّسة، ومقتضاه الإتيان بجميع الأطراف، أو بما أمكن منها.

والحاصل: أنّ الحجّة هو العلم في الفرض المزبور. نعم لو بنينا علىٰ أنّ المقدّمة الأُولىٰ للانسداد هو الإجماع علىٰ عدم إهمال الشارع للمكلّفين، لا العلم الإجمالي بوجود التكاليف ـ كما هو الحقّ ـ فلما ذكرهﷺ وجه، لكنّه لا يصحّ علىٰ المبنىٰ المذكور.

وأمّا النقض الأوّل الذي أورده المحقّق العراقي: فلأنّ حرمة العمل بالظنّ ـ حينئذٍ ـ إنّما هو لأجل أنّ المكلّف يحتاج في مورد الشكّ إلىٰ المؤمِّن مع عدم جريان البراءة العقليّة التي هي المؤمِّن قبل الفحص؛ لأنّ موضوعها عدم البيان والمراد به البيان بالنحو المتعارف، لا الواصل إلى المكلّف بنفسه قبل أن يتفحّص، فما لم يتفحّص في الكتب الأربعة عن الأخبار لا يحرز عنده عدم البيان، الذي هو موضوع حكم العقل بقبح العقاب.

وهكذا الكلام في النقض الثاني، فإنّ حرمة العمل بالظنّ في صورة وجوب الاحتياط إنّما هو لعدم المؤمِّن من العقوبة مع جعل وجوب الاحتياط.

هذا، ولكن مع ذلك كلّه لا دليل علىٰ ما ذكره الشيخﷺ من استلزام حرمة

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٨٠ ـ ٨١.

التعبّد بالظنّ لعدم حجّيّته، فإنّه مجرّد دعوىٰ لا دليل عليها.

فالتحقيق هو ما ذكره في «الكفاية» في بيان تأسيس الأصل: من أنّا نجزم بعدم حجّيّة ما لم يثبت حجّيّته؛ لكفاية الشكّ في ذلك في القطع بعدم الحجّيّة؛ فإنّه مع الشكّ في حجّيّة شيء لا يصحّ احتجاج المولىٰ علىٰ العبد وبالعكس.

نعم قد يمكن احتجاج المولىٰ على العبد علىٰ الواقع فيما إذا بيّنه بطرق متعارفة، لكن قصّر المكلّف ولم يتفحّص عنه.

ثمّ إنّه قال في «الفرائد» : وقد يقرّر الأصل هنا بوجوه :

منها : أنّ الأصل عدم الحجّيّة وعدم التعبّد وإيجاب العمل به.

وأورد عليه : بأنّ الأصل وإن كان كذلك، إلّا أنّه لا يترتّب علىٰ مقتضاه شيء، فإنّه يكفي في موضوع حرمة العمل بالظنّ عدم العلم بورود التعبّد به من غير حاجة إلىٰ إحراز عدم ورود التعبّد به؛ ليحتاج إلىٰ ذلك الأصل.

والحاصل : إنّما يحتاج إلىٰ هذا الأصل إذا ترتّب الأثر علىٰ الواقع، وأمّا إذا ترتّب علىٰ المشكوك فإنّه يترتّب عليه بمجرّد الشكّ، نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب تحصيل اليقين بالفراغ، فإنّه لا يفتقر في إجرائها إلىٰ أصالة عدم فراغ الذمّة، وإثباتهم بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ[1].

وأورد عليه صاحب الكفاية في «الحاشية علىٰ الفرائد» : بوجهين :

الأوّل : أنّ الاحتياج إلىٰ ترتّب الأثر الشرعي في الاستصحاب إنّما هو في الاستصحابات الموضوعيّة الخارجيّة، لا في مثل الحجّيّة وحرمة العمل بالظنّ من الأحكام التكليفيّة والوضعيّة التي تنالها يد الجعل، فإنّه لا يحتاج إلىٰ ترتّب الأثر الشرعي عليها[2].

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٣١ سطر ١٥.

٢ ـ لا يخفىٰ أنّ هذا الإشكال إنّما يرد علىٰ الشيخ ﷺ إذا كان نظره: هو أنّ عدم جريان

الثاني : أنّه قد يترتّب الأثر الشرعي علىٰ كلّ واحد من الواقع والشكّ فيه، وحينئذٍ فالمورد صالح لجريان الاستصحاب والقاعدة المضروبة لحكم هذا الشكّ معاً، إلّا أنّ الاستصحاب مقدّم علىٰ القاعدة لحكومته عليها، كما في حكم الطهارة المترتّبة على الواقع وعلىٰ الشكّ فيه، فإنّه وإن كان قابلاً لكلّ واحد منهما، لكن الاستصحاب مقدّم عليها لحكومته عليها[١].

وأطال الميرزا النائيني قدس سره[٢] الكلام في المقام؛ ردّاً علىٰ صاحب الكفاية وتأييداً للشيخ الأعظم قدس سره والمحقّق العراقي[٣] تأييداً لصاحب الكفاية وردّاً على الشيخ.

أقول : وقع خلطٌ في كلمات الأعاظم المذكورين ـ قدّست أسرارهم ـ في المقام لابدّ من توضيحه، وهو أنّ هنا عناوين ثلاثة :

الأوّل : عنوان القول بغير علم، فإنّه محرّم عقلاً ونقلاً بالآيات[٤] والروايات[٥].

الثاني : عنوان التشريع، لا بمعنىٰ الالتزام الباطني بكون شيء من الشرع مع أنّه ليس منه؛ لما عرفت من عدم قابليّة ذلك لأن يتعلّق به حكم من الأحكام، بل بمعنىٰ الإدخال في الدين ما ليس منه، وجعله حكماً مع أنّه ليس من الدين، أو

← الاستصحاب فيه إنّما هو لعدم ترتّب أثر شرعيّ عليه، لكن الظاهر ـ بل صريح كلامه ـ أنّ نظره غير ذلك، وهو أنّ الاستصحاب المذكور لغو؛ لعدم الافتقار إلى اثبات حرمة التعبّد به بالاستصحاب لتحققها بدونه؛ سواء ترتّب عليه الأثر أم لا. المقرّر حفظه الله.

١ ـ حاشية فرائد الأُصول، المحقق الخراساني : ٤٢ سطر ١٣ .

٢ ـ فوائد الأُصول ٣ : ١٢٧ ـ ١٣٢ .

٣ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٨١ ـ ٨٢ .

٤ ـ الأعراف (٧) : ٣٣ .

٥ ـ وسائل الشيعة ١٨ : ٩ ، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٤.

إخراج ما هو من الدين منه.

الثالث : عنوان الكذب، فإنّه ـ أيضاً ـ محرّم، وعنوان التشريع وإن ينطبق على الكذب واقعاً، إلّا أنّه أشدّ حرمة وعقوبة من الكذب.

ثمّ إنّ العنوان الأوّل ليس له واقع قد يصيبه المكلّف وقد لا يصيبه، بل واقعه هو هذا العنوان فمع تحقّقه تترتّب عليه الحرمة، لا مع عدمه، بخلاف العنوان الثاني ـ أي التشريع ـ فإنّه قد يُدخل المكلّف شيئاً في الدين باعتقاده أنّه ليس منه ثم ينكشف أنّه من الدين واقعاً، وقد يطابق اعتقاده الواقع، وهكذا عنوان الكذب والحرمة مترتبان علىٰ عنوان التشريع الواقعي والكذب الواقعي؛ بحيث لو شرّع أو كذب باعتقاده، فبان خلاف اعتقاده، لا تترتّب عليهما الحرمة والعقوبة لعدم تحقّقهما واقعاً. نعم علىٰ القول بحرمة التجرّي فهما محرّمان من تلك الجهة، وحينئذٍ فلو لم يعلم المكلَّف بشيء أنّه من الدين أو لا، لكنّه مسبوق بعدم كونه من الدين، فباستصحاب عدمه يثبت أنّه ليس من الدين، فيترتّب عليه حرمة جعله من الدين، كما لو علم بأنّه ليس من الدين.

هذا إذا قلنا بقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، مع أنّه يمكن أن يقال بعدم ابتنائه علىٰ ذلك، فإنّ المراد من العلم بأنّه ليس من الدين في التشريع هو قيام الحجّة علىٰ أنّه ليس منه، أي الأعمّ من العلم وسائر الأمارات والأُصول المعتبرة.

والحاصل : أنّهم ـ قدّست أسرارهم ـ توهّموا : أنّ هنا حكماً واحداً يترتّب علىٰ المشكوك وعلىٰ الواقع، لكن ليس كذلك، فإنّ للتشريع بالمعنىٰ المذكور حكماً غير ما يترتّب على القول بغير علم، الذيهو عبارة عن الشكّ، فإنّ له حرمة اُخرىٰ، وكذلك الكذب، وحينئذٍ فلو لم يعلم بأنّ شيئاً هو من الدين أو لا، جرىٰ فيه استصحاب عدم حجّيّة الأمارة، أو عدم وقوع التعبُّد، فإدخاله في الدين تشريع محرّم، وهو غير القول بغير العلم، وليس هذا الاستصحاب مثبِتاً ، فإنّه مثل

استصحاب بقاء خمريّة مائع، فيترتّب عليه حرمة شربه.

فتلخّص : أنّ مورد جريان الاستصحاب غير مورد القاعدة المضروبة لحكم الشكّ، ولكن الإشكال في صحّة التمسّك بالاستصحاب في المقام كالتمسّك بظاهر الكتاب والأخبار؛ حيث إنّ المفروض أنّا في مقام تأسيس الأصل الأوّلي للتعبّد بالظنّ، وفرض عدم ثبوت حجّيّة شيء من الظواهر وغيرها من الظنون فعلاً.

ولابدّ من صرف الكلام إلىٰ ما خرج ـ أو قيل بخروجه ـ عن هذا الأصل، وهو اُمور :

الأمر الأوّل

حجيّة ظواهر الألفاظ

فنقول: صحّة احتجاج العبد على المولىٰ أو بالعكس يتوقّف علىٰ أُمور:

الأوّل: صدور الكلام الذي يحتجّ به من المولىٰ.

الثاني: تعيين ظهوره.

الثالث: إثبات إرادته لهذا الظهور.

الرابع: توافق الإرادة الجدّيّة مع الاستعماليّة.

أمّا الأوّل: فالبحث فيه: إمّا في أنّ الراوي الذي نسبه إلى المولىٰ ثقة أو لا، وإمّا في حجّيّة قول الثقة، والمتكفّل للأوّل هو علم الرجال، وللثاني علم الأُصول أي مسألة حجّيّة خبر الواحد.

وأمّا الثاني: فالمتكفّل لبيانه وإثباته هو التبادر وعدم صحّة السلب أو الرجوع إلىٰ أهل اللغة.

وأمّا الثالث والرابع: وهو أنّ ظاهر اللفظ مراد للمولىٰ استعمالاً. فليس الوجه في إثباته أصالة الظهور، أو أصالة الحقيقة، أو أصالة عدم القرينة، أو أصالة

الإطلاق، ونحو ذلك ممّا ذكروه في المقام؛ وذلك لما عرفت سابقاً في باب الحقيقة والمجاز: أنّ اللفظ في المجازات لا يستعمل في غير الموضوع له، بل هو مستعمل في معناه الموضوع له، لكن بادّعاء أنّه الموضوع له وتقدّم أنّ حسن المجازات إنّما هو لذلك، وإلّا فمجرّد استعمال «أسد» في «زيد» لا حسن فيه.

وعلىٰ أيّ تقدير فتخصيص العامّ وتقييد المطلق ليس مجازاً بأيّ معنىً أُريد منه؛ لأنّ لفظ العامّ والمطلق لم يستعملا في الخاصّ والمقيّد حتىٰ يصيرا مجازاً، بل هما مستعملان في معناهما العامّ والمطلق بالإرادة الاستعماليّة، لكن بعد الظفر بالمخصِّص والمقيِّد يستكشف عدم توافق الإرادة الجدّيّة مع الاستعماليّة بالنسبة إلى الخاصّ والمقيّد.

والحاصل : أنّ ما ذكروه في المقام : من التمسّك بأصالة الظهور، كما ذهب إليه المحقّق صاحب الكفاية قدس سره[١] واختاره شيخنا الحائري قدس سره[٢] في أواخر عمره الشريف، أو بأصالة عدم القرينة، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره[٣] أو بأصالة عدم التخصيص أو التقييد في باب العمومات والمطلقات، كما ذهب إليه المحقّق العراقي قدس سره[٤] في المقام، غير صحيح ؛ لأنّ الدافع للشكوك المتصوّرة في المقام ليس واحد ممّا ذكروه؛ لأنّ الشكّ : إمّا في أنّه هل صدر الكلام من المولىٰ مع الالتفات والقصد، أو أنّه صدر منه غفلة وسهواً؟ فالدافع لهذا الشكّ أصل خاصّ عقلائيّ، وهو أصالة عدم الغفلة والسهو؛ لعدم اعتناء العقلاء بهذا الشكّ، وإمّا في أنّه هل صدر منه لغرض، أو أنّه صدر عنه عبثاً ولعباً؟ فإنّ بناءهم مستقرّ علىٰ الحمل علىٰ أنّه لغرض

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٣٢٣ ـ ٣٢٤ .

٢ ـ درر الفوائد : ٣٦١ .

٣ ـ فرائد الأُصول : ٣٤ سطر ٢ .

٤ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٨٥ ـ ٨٦ وقد تمسّك بذلك إلى جانب تمسّكه بأصالة عدم القرينة.

لا عَبَثاً، وإمّا في أنّه هل صدر منه لتفهيم المخاطب أو لا؟ فهو ـ أيضاً ـ كذلك إذا خاطبه المولىٰ بلا واسطة.

وأمّا إذا أخبر عنه بواسطة أو وسائط، كالأخبار التي بأيدينا من الأئمّة الأطهار عليهم السلام فإنّ هذه الاحتمالات متصوّرة بالنسبة إلىٰ الراوي الأوّل للثاني، كإخبار زرارة لحريز، فالدافع للشكوك المذكورة فيها هو الأُصول العقلائيّة المذكورة ـ أيضاً ـ بعينها.

وأمّا احتمال تعمّده الكذب في النقل فيدفعه وثاقة الراوي وعدالته كما هو المفروض.

وأمّا احتمال أن يكون هناك قرينة حاليّة أو مقاليّة صارفة للظهور، واحتفاف الكلام بها، ولم يبيّنها الراوي عمداً، فهو ـ أيضاً ـ كذلك، وأمّا احتمال عدم بيانها سهواً وغفلةً فهو مدفوع بأصالة عدم السهو والخطاء.

وهكذا الكلام بالنسبة إلىٰ الوسائط التي بعد الواسطة الأُولىٰ، وحينئذٍ فلا مورد لجريان أصالة الحقيقة أو أصالتي الظهور وعدم القرينة.

مع أنّه لا معنىٰ لأصالة الظهور؛ لأنّ الأصل لابدّ أن يضاف إلىٰ الجملة لا المفرد، فإن أُريد بها أصالة تحقّق الظهور فالمفروض أنّه ظاهر فيه بالوجدان.

وإن أُريد منها أصالة حجّيّته فهو مصادرة.

وإن أُريد منها أصالة صدور هذا الظاهر فمرجعه إلى حجّيّة خبر الواحد.

والعجب من المحقّق العراقي[1] حيث إنّه اعترف: بأنّ العامّ المخصَّص والمطلق المقيَّد مستعملان في العموم والإطلاق بالإرادة الاستعماليّة، إذ علىٰ ما ذكره قدس سره فدافع احتمال التخصيص والتقييد هو أصالة تطابق الجدّ والاستعمال، لا أصالة العموم والإطلاق، أو أصالة عدم التخصيص والتقييد، أو أصالتا الحقيقة

---

١ ـ نهاية الأفكار ٢: ٥١٣ ـ ٥١٤.

والظهور.

فتلخّص: أنّه لا مورد للأُصول التي ذكرها الأعاظم المتقدّم ذكرهم(قدس سرهم)[١].

ثمّ إنّ في المقام خلافين:

أحدهما: ما نُسب إلىٰ الأخباريّين: من عدم حجّيّة ظواهر الكتاب[٢].

والثاني: ما نُسب إلىٰ المحقّق القمي(رحمه الله) من عدم حجّيّته بالنسبة إلىٰ من لم يقصد إفهامه[٣].

فنقول: لاريب ولا إشكال في حجّيّة الظواهر مطلقاً؛ سواء حصل منها الظنّ أم لا، وسواء قام الظنّ الغير المعتبر علىٰ خلافه أم لا؛ لاستقرار سيرة العقلاء على الأخذ بالظواهر والتمسُّك بها في جميع الأعصار والأمصار في الدعاوىٰ والأقارير والوصايا والمكاتبات، ويحتجّون بها؛ بحيث لا يقبل الاعتذار بعدم حجّيّة الظواهر؛ إمّا لإفادتها الظنّ النوعي لهم، أو لأجل اختلال نظامهم مع عدم العمل بها، أو لغير ذلك، ولا يهمّ لنا بيان منشأ هذا البناء منهم.

التفصيل بين مَن قصد إفهامه وغيره

وأمّا ما ذكره المحقّق القمي(قدس سره) من التفصيل بين من قُصد إفهامه وغيره، فوجّهه الشيخ(قدس سره): بأنّ الظهور اللفظي ليس حجّة إلّا لإفادته الظنّ النوعي، فإن كان المخاطب ممّن قُصد إفهامه وجب عليه إلقاء الكلام علىٰ نحوٍ لا يقع المخاطب معه في خلاف الواقع؛ بحيث لو فرض وقوعه في خلافه فهو إمّا لغفلة منه في التوجّه

١ ـ لو احتملنا اعتماد المتكلّم علىٰ قرينة منفصلة عن العام لم تصل إلينا، لا لأجل الغفلة والنسيان أو العمد، بل لأُمور خارجيّة، فالظاهر أنّه لا دافع لهذا الاحتمال إلّا أصالة عدم القرينة. المقرّر حفظه الله.

٢ ـ هداية الأبرار: ١٦٢.

٣ ـ قوانين الأُصول ١: ٣٩٨ سطر ٢٢.

والالتفات إلىٰ ما اكتنف به الكلام الملقىٰ إليه، وإمّا لغفلة المتكلِّم عن إلقاء الكلام علىٰ وجه يفي بالمراد، ومن المعلوم : أنّ احتمال الغفلة من المتكلّم أو المخاطب احتمال مرجوح في نفسه، مع انعقاد الإجماع من العقلاء علىٰ عدم الاعتناء باحتمال الغفلة من المتكلّم والمخاطب، بل في جميع اُمورهم وأعمالهم وأفعالهم.

وأمّا إذا لم يكن الشخص ممّن قُصد إفهامه فلا ينحصر سبب وقوعه في خلاف المقصود في الغفلة، فإنّا إذا لم نجد في آية أو رواية ما يصرف الكلام عن ظاهره، لكن احتملنا أنّه قد فهم المخاطب مراد المتكلّم من قرينةٍ قد خَفِيت علينا، فليس هذا الاحتمال لأجل غفلة المتكلّم أو منّا؛ إذ لايجب على المتكلِّم إلّا نصب القرينة لمن يقصد إفهامه، مع أنّ عدم تحقّق الغفلة من المتكلِّم في محلّ الكلام مفروغ عنه لعصمته، وليس اختفاء القرينة لغفلتنا ومسبَّباً عن عدم التفاتنا، بل لدواعٍ اُخر خارجة عن اختيار المتكلِّم والمكلّف، فليس هنا ما يوجب بنفسه الظنّ بالمراد، وليس احتمالُ وجودِ قرينةٍ لم تصل إلينا قد خفيت علينا ـ حتىٰ بعد البحثِ والفحص ـ أمراً مرجوحاً؛ إذ كثير من الاُمور قد اختفت علينا، بل لايبعد دعوىٰ العلم بأنّ ما اختفىٰ علينا من الأخبار والقرائن أكثر ممّا ظفرنا به واطّلعنا عليه، مع أنّا لو سلّمنا حصول الظنّ بانتفاء القرائن المتّصلة، لكن القرائن الحاليّة وما اعتمد عليه المتكلّم؛ من الاُمور العقليّة والنقليّة المنفصلة ـ الكلّيّة والجزئيّة ـ المعلومة للمخاطب، ليست ممّا يحصل لنا الظنّ بانتفائها ولو بعد الفحص واليأس[1]. انتهىٰ.

أقول : لابدّ عليه (قدس سره)[2] من إثبات أمرين ليترتّب عليهما عدم حجّيّة ظواهر الكتاب إلّا من طريق الانسداد:

أحدهما : إثبات أنّ الأخبار الصادرة منهم (عليهم السلام) لم يقصد بها إفهام المكلّفين

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٤١ سطر ٣.

٢ ـ أي المحقّق القميّ (قدس سره). المقرّر.

المتأخّرين عن زمان صدورها، وهو الصُغرىٰ نعم الشكّ في ذلك كافٍ في إثبات ذلك.

الثاني: إثبات أنّها ليست حجّة بالنسبة إلىٰ من لم يقصد إفهامه، وهو الكبرىٰ للقياس.

فلو ثبت أنّ الأخبار والآيات ممّا قصد فيها إفهام جميع المكلّفين أو منع الكبرىٰ المذكورة للقياس وفرض إثبات حجّيّة ظواهرها بالنسبة إلىٰ جميع المكلّفين فلايتمّ دعواه ومطلوبه.

أمّا الكبرىٰ: ففيها أوّلاً: ما تقدّم من إطباق جميع العقلاء والعلماء علىٰ الاحتجاج بظواهر الألفاظ في جميع محاوراتهم من غير فرق بين المقصود إفهامه وبين غيره، والشارع ـ أيضاً ـ منهم، وتبعهم فيه، وأمضىٰ بناءهم.

وثانياً: فلأنّه١١ أوّل من اختار هذا القول ولم يسبقه في ذلك أحد قبله، فلو كان ذا صحيحا لما سلك العلماء والعقلاء قبله خلافه، وأمّا دعوىٰ العلم الإجمالي بوجود قرائن حاليّة أو مقاليّة بين المتكلّم والمخاطب ولم تصل إلينا، فهي دعوىٰ جُزافيّة، ونحن لا نُسلّم العلم الإجمالي المذكور بعد الفحص التامّ عنها والظفر ببعضها.

وأمّا الصُغرىٰ المذكورة فهي ـ أيضاً ـ ممنوعة، كما يظهر ذلك لمن لاحظ الأخبار المذكورة في أبواب القضاء من الوسائل، مثل رواية «محمّد بن مسلم»[1] قال عليه السلام فيها: (**من حفظ من شيعتنا أربعين حديثاً بعثه الله ـ عزّوجلّ ـ يوم القيامة فقيهاً عالماً**)، وهذا الخبر متواتر عنهم عليهم السلام وفي بعضها[2]: (**ينتفعون بها**)، وظاهر

١ ـ وسائل الشيعة ١٨ : ٥٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٦.

٢ ـ وسائل الشيعة ١٨: ٦٦ و ٧٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٥٤ و ٧٢.

ذلك إنّما هو لتعليم الغير والعمل بها.

ومثل ما روي من أمرهم لشيعتهم بحفظ الكتب المضبوط فيها الأخبار، مثل ما روىٰ المفضل بن عمر[١] قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام : (**أُكتبْ وبثّ علمك في إخوانك، فإن متّ فأورثْ كتبك بينك، فإنّه يأتي علىٰ الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلّا بكتبهم**)، ومثل ما عن محمّد بن الحسن بن أبي خالد شينولة[٢] قال: قلت لأبي جعفر الثاني: جعلتُ فداك إنّ مشايخنا رووا عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام وكانت التقيّة شديدة، فكتموا كتبهم، فلم ترو عنهم، فلمّا ماتوا صارت تلك الكتب إلينا، فقال: (**حدّثوا بها، فإنّها حقّ**)، وغير ذلك من الأخبار التي يُستفاد منها: أنّ جميع المكلّفين مقصودون بالإفهام من الأخبار الصادرة عنهم، فما اختاره قدس سره غير صحيح.

وأمّا ما ذكره الأخباريّون: فما تمسّكوا به لمذهبهم أُمور ضعيفة واهية لاينبغي التعرّض لها بعدما عرفت من عدم الشبهة والارتياب في حجّيّة الظواهر مطلقاً من غير فرق بين ظواهر الكتاب المجيد وغيره.

في دعوىٰ تحريف القرآن وردّها

وأمّا دعوىٰ تحريف القرآن فهي ناشئة عن بعض أخبارٍ تنتهي إلىٰ بعض الغلاة والضعفاء يدلّ بعضها علىٰ أنّهم أسقطوا من الكتاب ثلثيه: ثلثاً في مدح أهل البيت عليهم السلام وثُلُثاً في ذمّ الخلفاء، وبقي ثُلُثه[٣]. أو أنّه قد سقط من بين قوله ﴿وَإِنْ

---

١ ـ الكافي ١ : ٤٢ / ١١، وسائل الشيعة ١٨ : ٥٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ١٨.

٢ ـ الكافي ١ : ٤٢ / ١٥، وسائل الشيعة ١٨: ٥٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب٨، الحديث ٢٧ .

٣ ـ أُنظر تفسير البرهان ١ : ٢١ / ٧.

خِفْتُمْ أنْ لا تُقْسِطُوا في اَلْيَتَامىٰ فَانكِحُوا ما طَابَ لَكُمْ مِنَ اَلنِّساء﴾[١] الآية ـ أكثرُ من ثُلُث القرآن[٢]، وأنّه كان اسم عليّ عليه السلام مذكوراً في بعض الآيات، مثل: ﴿يَا أَيُّها اَلرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾[٣] وغيرها[٤]، أو أنّ بعضاً من القرآن[٥]، مع أنّا نقطع بأنّ هذا القرآن هو الذي نزل على قلب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بدون زيادةٍ ولا نقصان، وهو الذي كان في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بيد المسلمين، ويقرؤونه ويحفظونه. وكيف يمكن تحريف القرآن في ذلك العصر مع شدّة تعصّب المسلمين الرؤساء منهم وغيره وكمال حفظهم له وكثير منهم كانوا حافظين له عن ظهر القلب مع صلابتهم في أمثال ذلك.

وممّا يدلّ علىٰ ذلك: أنّه لم يذكر ذلك عليٌّ ولا فاطمة عليهما السلام في جملة مطاعنهما والاحتجاج على الشيخين، مع أنّه من أهمّ المطاعن لو كان واقعاً.

وأمّا ما ذكروه: من أنّ اسم علي عليه السلام كان مذكوراً في القرآن في كثير من الآيات، كالآية الشريفة المتقدّمة.

ففيه: أنّه لو كان كذلك فلِمَ يخاف صلى الله عليه وآله وسلم من تبليغ ذلك مع التصريح به في القرآن الذي بيد المسلمين؟!

وأمّا ما ذكروه: من إسقاط ثُلُثي القرآن، فهو من المطالب الواهية. والأغلاط

---

١ ـ النساء (٤): ٣.

٢ ـ الاحتجاج ١: ٥٩٨.

٣ ـ المائدة (٥): ٦٧.

٤ ـ الأحزاب (٣٣): ٥.

٥ ـ ذُكر في مواضع كثيرة من البحار بأنّ لفاطمة عليها السلام مصحفاً وذلك كما في الجزء ٢٥، ص١١٦ الرواية الأُولىٰ وكما في الجزء ٢٦، ص١٨ الرواية الأُولىٰ وغير ذلك في مواضع أُخرى من البحار إلّا أنّي لم أعثر علىٰ ما يدلّ علىٰ أنّ مصحفها أو بعض مصحفها من القرآن. المقرّر حفظه الله.

الواضحة، كما اتّضح ذلك ممّا ذكرناه.

وأمّا ما نُقل : من أنّ بعض مصحف فاطمةعليها السلام من القرآن، فهو معارَض بها في بعض الأخبار[١] من أنّه ليس في مصحفهاعليها السلام حرفٌ من القرآن، فهو أيضاً من الأغلاط الواضحة.

وذكر بعضهم[٢] سورة سمّاها بسورة النور، وهي تنادي بأنّها ليست من سنخ القرآن، بل من مجعولات البشر؛ لخلوُّها عن الفصاحة والبلاغة وخروجها عن نظم القرآن المجيد وعدم مشابهتها بكلام الله تعالىٰ كما لا يخفىٰ ذلك علىٰ من لاحظها.

وأمّا ما ذكره أمير المؤمنينعليه السلام في نهج البلاغة من قوله : أنّي جمعت القرآن مع جميع تأويلاته وتنزيلاته، فأبوا أن يقبلوه منّي[٣]، فلا يدلّ علىٰ ما ذهبوا إليه أيضاً، بل يدلّ علىٰ خلافه.

وأمّا الأمر الثاني ـ الذي ذكرنا أنّه لابدّ من إثباته في صحّة مدّعىٰ المحقّق القمي رحمه الله في عدم حجيّة ظواهر الكتاب إلّا من طريق الانسداد ـ فقد تقدّم بعض الكلام فيما يتشخّص به من التبادر وصحّة السلب في مباحث الألفاظ، ومنه قول اللُّغوي، واختلفوا في حجّيّة قوله وعدمه[٤]:

في حجّـيّة قول اللُّغوي

والدليل علىٰ الحجّيّة : هو بناء العقلاء كلّهم علىٰ الرجوع في كلّ أمر إلىٰ أهل الخبرة في ذلك الأمر في كلّ عصر وزمان، كما يرجع في تقويم البـناء والدار إلىٰ

---

١ ـ الكافي ١ : ١٨٥ أُنظر باب ذكر الصحيفة والجفر والجامعة... .

٢ ـ أُنظر بحر الفوائد : ١٠١ سطر ٨ .

٣ ـ أُنظر الاحتجاج ١ : ٦٠٧. ولم نعثر عليه في نهج البلاغة.

٤ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة ١: ١٣، فرائد الأُصول: ٤٦ سطر ١٠، كفاية الأُصول: ٣٣٠، نهاية الأفكار ٣: ٩٤.

البارع وأهل الخبرة في صنعة البناء، وهكذا قول اللُّغوي.

ولكن للقائل بعدم حجّيّته أن يقول : إنّ اللُّغويّين ليسوا من أهل خبرة ذلك وتمييز الحقائق عن المجازات، بل اللُّغويّون يذكرون موارد الاستعمالات ، وهي أعمّ من الحقيقة والمجاز.

والتحقيق أن يقال : إنّ حجّيّة بناء العقلاء إنّما هي فيما أمضاه الشارع، وهو موقوف علىٰ استقرار ذلك البناء في زمانهم عليهم السلام ليكون عدم ردعهم إيّاهم عن هذا البناء والطريقة إمضاءً لها، ولم يثبت بناء العقلاء في زمانهم عليهم السلام علىٰ الرجوع إلىٰ أهل اللّغة، والشكّ في ذلك واحتمال حدوث هذه الطريقة ـ علىٰ فرض تسليمها ـ كافٍ في عدم حجّيّته؛ للعلم بعدم إمضاء الشارع لها مع تأخّرها عن زمانه وبناء العقلاء ـ بنحو الكلّيّة ـ علىٰ الرجوع في كلّ أمر وفنّ إلىٰ أهل الخبرة في ذلك الفنّ لا يكفي فيما نحن فيه لو لم يُعلم بناؤهم علىٰ ذلك في خصوص الرجوع إلىٰ اللُّغويّين.

والحاصل : أنّ المقصود إثبات حجّيّة قول اللُّغوي تعبّداً بدون اعتبار حصول الظنّ منه، بل ولو مع الظنّ الغير المعتبر علىٰ خلافه، مثل حجّيّة خبر الواحد، وهو يفتقر إلىٰ إثبات استقرار بناء العقلاء علىٰ الرجوع إليهم في زمن الشارع وعدم ردعهم عنه، علىٰ نحو بنائهم علىٰ حجّيّة خبر الواحد والعمل به أو أصالة الصحّة في فعل الغير، ولم يثبت ذلك فيما نحن فيه لو لم نقل بثبوت عدمه؛ حيث إنّ الظاهر أنّ هذه الطريقة حادثة لم تكن في زمان الشارع. نعم لو حصل من الرجوع إلىٰ قول اللُّغوي الوثوق والاطمئنان في ظهور الألفاظ، صحّ الاعتماد عليه لأجل ذلك، كما يحصل في أغلب الموارد، لكنّه غير حجّيّة قول اللُّغوي بالمعنىٰ المتقدّم.

في اختلاف القراءات

وأمّا قضيّة تواتر القراءات التي تعرّضوا له في المقام: فإن أُريد التواتر من القرّاء فلايفيد فائدة.

وإن أُريد تواترها عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فهو ممنوع، فإنّ التمسّك لذلك بما ورد من تجويز النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم للقراءة بأيّ نحوٍ كان، إلّا إذا بدّل آية الرحمة بآية العذاب أو بالعكس، ويتفرّع عليه جواز القراءة «ببسم الصمد الرؤوف» ونحو ذلك بدل «بسم الله»، فهو كما ترىٰ؛ ممّا لا يمكن الالتزام به، وكذلك ما في بعض الروايات من نزول القرآن علىٰ سبعة أحرف[1]، فإنّه معارَض بالأخبار الدالّة علىٰ أنّه واحد نزل من عند الواحد[2].

مضافاً إلىٰ أنّهم اختلفوا في معنىٰ نزوله علىٰ سبعة أحرف علىٰ ما يقرب من أربعين قولاً[3].

وأمّا قضيّة جواز القراءة: فالحقّ أنّه يتعيّن القراءة بما في أيدينا من القرآن، الذي أخذه المسلمون يداً بيد وصدراً بصدر عن آبائهم خلفاً عن سلف، وهو الذي قامت عليه الضرورة القطعيّة؛ مثل ضروريّة كون صلاة المغرب ثلاث ركعات، ولذا ترىٰ أنّ الموجود منه في جميع الأعصار والأمصار هو هذا القرآن بعينه إلىٰ زمان النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم حتّىٰ من كانت قراءته عنده علىٰ خلافه، فالدليل علىٰ تعيّن القراءة بهذا القرآن هو ما ذكرناه من الضرورة والتي يتحقّق التواتر من أحد أعشارها، وأنّه لا يجوز القراءة بغير ذلك من القراءات، فإنّه لا يُعبأ بها؛ لاعتمادهم

---

١ ـ مسند أحمد بن حنبل ٢ : ٣٠٠، الدر المنثور ٢ : ٦ .

٢ ـ الكافي ٢ : ٤٦١ / ١٢ و ١٣ .

٣ ـ التبيان ١ : ٧ ـ ٨ .

فيها علىٰ الاستحسانات أو الاجتهادات اللغويّة والنحويّة، مع أنّ اختلافهم فيها قد يؤدّي إلى الاختلاف في المعنىٰ مثل «يَطْهُرْنَ» ـ بالتخفيف[1] ـ مع «يَطَّهَّرْنَ» ـ بالتشديد[2] ـ وليس الدليلُ علىٰ ما ذكرنا الرواياتِ؛ كي يقال بتجويز القراءة بـ«مالك» و «ملك» أو «كُفُواً» بالهمزة والواو، فإنّه لايجوز القراءة بـ«ملك» أو بالهمزة في «كُفُواً»؛ لأنّهما ليسا في القرآن.

---

١ ـ التبيان ٢ : ٢١٩ ، مجمع البيان ٢ : ٥٦١ .

٢ ـ نفس المصدر .

الأمر الثاني

في الإجماع المنقول

ممّا قيل بخروجه عن أصالة حرمة التعبّد بالظنّ بالخصوص: الإجماع المنقول بخبر الواحد[1]، وليس المراد من خروجه بالخصوص هو الخروج في قبال خروج خبر الواحد، بل المراد أنّه من الظنون التي قام دليل خاصّ ـ غير دليل الانسداد ـ علىٰ حجّيّته؛ ولو لأجل شمول الأدلّة الدالّة علىٰ حجّيّة خبر الواحد.

وقبل الخوض في البحث عنه وبيان ما هو الحقّ المختار لابدّ من تقديم اُمور:

الأمر الأوّل : أنّ الإجماع في اصطلاح الخاصّة غيره في اصطلاح العامّة موضوعاً ومناطاً، فإنّ الإجماع عندهم : عبارة عن اجتماع اُمّة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم علىٰ شيء، كما عرّفه الغزالي[2]، أو اجتماع أهل الحلّ والعقد من اُمّته صلى الله عليه وآله وسلم كما عن الفخر الرازي[3]، أو اجتماع المجتهدين كما فسّره الحاجبي[4].

---

١ ـ معالم الدين : ١٨٢ ، المحصول ٢ : ٧٣ .

٢ ـ المستصفى ١ : ١٨١ .

٣ ـ المحصول ٢ : ٣ .

٤ ـ شرح العضدي (لمختصر المنتهى لابن الحاجب) ١ : ١٢٢.

ولعلّ وجه عدول الفخر والحاجبي عن تعريف الغزالي، هو أنّه حيث كان مستند الخلافة عندهم هو الإجماع، وكان يرد على تعريف الغزالي بعدم اجتماع اُمّة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم علىٰ خلافة أبي بكر؛ لمخالفة عليّ بن أبي طالب عليه السلام وابن عبّاس وسلمان وعدّة اُخرىٰ من المسلمين، عدل عنه الفخر إلى تعريفه بأنّه عبارة عن اجتماع أهل الحلّ والعقد منهم ـ أي السياسيون ـ لا مطلق الاُمّة وجميعها.

وعلىٰ أيّ تقدير فالإجماع عندهم هو ذلك الاتّفاق الخاص وأنّ المناط في حجّيّته هو نفس الاتّفاق في قبال الأدلّة الثلاثة، واستدلّوا عليه: بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قال: (لاتجتمع اُمّتي علىٰ خطاء)[١] وببعض الأخبار الاُخر[٢].

وأمّا الإجماع عند الإماميّة ـ رضوان الله تعالىٰ عليهم ـ فهو بنفسه ليس حجّة مستقلّة في قبال الأدلّة الثلاثة، بل الحجّة هي السُنّة، غاية الأمر أنّ الطريق إليها: إمّا خبر الواحد، وإمّا الإجماع الكاشف عن السُنّة، فالإجماع عندنا حجّة إذا كشف عن قول المعصوم عليه السلام أو عن دليل معتبر، فإنّ المعصومين عليهم السلام هم أهل الحلّ والعقد الذين اُمرنا بتلقّي الأحكام منهم؛ بمقتضىٰ حديث الثقلين المتواتر عند الفريقين[٣]، ولا ملازمة بين وجوب أخذ الأحكام منهم عليهم السلام وبين مسألة الخلافة، فلو فرض عدم تسليم واحد لخلافتهم عليهم السلام فهو مأمور بأخذ الأحكام منهم للحديث القطعي المذكور، ولهذا قال في المعتبر: لو اجتمع اثنان أحدهما الإمام فهو حجّة[٤].

وبالجملة : فحجّيّة الإجماع عندنا إنّما هي لكشفه عن قول المعصوم؛ لقاعدة

---

١ ـ الدرر المنتثرة : ١٨٠ .

٢ ـ راجع المحصول ٢ : ٣٧ ـ ٣٩ .

٣ ـ اُنظر إحقاق الحق ٤ : ٤٣٦ ـ ٤٤٣، بحار الأنوار ٤: ١٠٤ و ٥: ٢١، المستدرك على الصحيحين ٣: ١٠٩ ـ ١١٠.

٤ ـ المعتبر : ٦ سطر ٢٢ . وفي نسخة المقرّر «الغنية» ؛ فانظر الغنية، ضمن الجوامع الفقهية: ٤٧٨ سطر ٨ .

اللُّطف أو غيرها، وإلّا فالإجماع من حيث هو ليس حجّة عندنا، والسرّ في تسمية ذلك إجماعاً: هو التحفُّظ علىٰ ما جرت به السيرة في قبال العامّة.

الأمر الثاني : أنـّه سيجيء أنّ الدليل التامّ علىٰ حجّيّة أخبار الآحاد هو استقرار بناء العقلاء علىٰ العمل بها، وأمّا الآيات والروايات التي استدلّ بها ـ عليها علىٰ فرض تماميّتها ـ فهي إرشاد إلىٰ ذلك وإمضاء لطريقتهم، وحيث إنّ بناء العقلاء دليل لبّيّ، لابدّ من إحرازه بنحو القطع ببنائهم عليها واتكالهم عليها، فمع عدم إحراز بنائهم علىٰ عملهم بها، أو عدم إحراز إمضاء الشارع لبنائهم، فهو لا يصلح دليلاً علىٰ حجّيّتها.

والأخبار مختلفة باعتبار اختلاف المُخبَر به، فإنّ المُخبَر به: إمّا أمر محسوس بنحو المتعارف، مثل: سماع زرارة لقول الإمام عليه السلام وإمّا محسوس، لكن لا بالنحو المتعارف؛ لكونه من الغرائب، كرؤية الجنّ ونحو ذلك من النوادر.

وإمّا غير محسوس، لكن له مبادٍ محسوسة، وذلك مثل الشجاعة وملكة العدالة والسخاوة ونحوها.

وإمّا غير محسوس له مبادٍ محسوسة، لكنها بعيدة عن الحسّ مثل الاجتهاد.

لا إشكال في حجّيّة خبر الواحد في القسم الأوّل والثالث، وأمّا الثاني والرابع فليس بناء العقلاء علىٰ القبول بمجرّد إخبار الواحد؛ لقرب احتمال الاشتباه وقوّته ولو فرض ثقة المخبِر؛ لاحتمال التباس الأمر عليه وتصوير صورة الجنّ في ذهنه بسبب بعض التخيُّلات، ومن هذا القبيل أخبار رؤية وليّ العصر ـ عجّل الله تعالىٰ فرجه ـ فإنّه مع ورود الروايات في تكذيب مدّعي ذلك[1] كيف يمكن تشخيص المدّعي لكون من رآه هو الحجّة ـ عجّل الله تعالىٰ فرجه ـ ابتداءً؟! ولا يخفىٰ علىٰ من لاحظ الكتب المعتبرة المنقول فيها حكايات كثيرة في غاية الكثرة المشتملة

ـــــــــــــــ

١ ـ كتاب الغيبة ، الشيخ الطوسي : ٣٩٥ .

علىٰ وصول بعض الأعاظم من العلماء وتشرّفه لخدمته واستفادتهم منهعليه السلام بحيث لايمكن إنكار جميعها، والأخبار الدالّة علىٰ تكذيب رؤيته منزَّلة علىٰ دعوىٰ رؤيته بدعوىٰ نيابته الخاصّة من قبلهعليه السلام كنيابة الحسين بن روح وغيره من النوّاب الأربعة. وعلىٰ فرض ثقته يزول الوثوق بنفس هذه الدعوىٰ إذا صدرت منه مكرّراً، (وعلىٰ فرض عدم زوال الوثوق منه) فباب الاشتباه والخطاء مفتوح، ولا دافع له؛ لقوّة هذا الاحتمال، وعدم بناء العقلاء علىٰ ترتيب الأثر عليه بمجرّد الإخبار به.

ملاك حجيّة الإجماع

الثالث من الأُمور : أنّه اختلف مشارب الأعلام في مدرك حجّيّة الإجماع المحصَّل الذي هو أحد الأدلّة الأربعة :

فقيل : إنّ الوجه في حجّيّته هو دخول المعصومعليه السلام بشخصه في المجمعين[١].

ونُسب إلىٰ شيخ الطائفة : أنّ الوجه في حجّيّته هو قاعدة اللطف؛ أي إذا اجتمع العلماء كلّهم علىٰ حكم من الأحكام، فلو كان مخالفاً للواقع وجب علىٰ الإمامعليه السلام إلقاء الخلاف بينهم من باب وجوب اللطف عليه[٢].

وقيل : إنّ المدرك في حجّيّته هو كشفه عن فتوىٰ المعصومعليه السلام ورأيه[٣]. وهذا أقرب الوجوه عندي.

أمّا الوجه الأوّل : فهو بعيد حتىٰ في زمان الغيبة الصغرىٰ؛ وذلك لأنّهعليه السلام لم يكن يحضر المجالس، ويتكلّم مع كلّ أحد بحيث يراه الناس ويعرفونه ، بل كان

---

١ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة ٢ : ٦٠٥ .

٢ ـ أُنظر عدّة الأُصول : ٢٤٦ ـ ٢٤٧ .

٣ ـ قرّره في نهاية الأفكار ٣ : ٩٧ .

ذلك مقصوراً علىٰ بعض الخواص، وعلىٰ فرض إخبار أحد هذا النحو من الإجماع لا يُقبل منه، ولا يترتّب عليه أثر؛ لما عرفت من أنّ بناءَ العقلاء ـ الذي هو العُمدة في الدليل علىٰ حجّيّة خبر الواحد ـ دليلٌ لُبّيّ لابدّ من إحراز تحقّقه في كلّ موضع يستدلّ به، وقد عرفت أنّه ليس بناء العقلاء على القبول وترتيب الأثر فيما لو كان المُخبَربه من الغرائب وإن كان محسوساً؛ لقوّة احتمال الخطاء والاشتباه فيه، فإنّه كيف يمكنه معرفة أنّ ما رآه هو الإمام عليه السلام لعدم رؤيته له قبل ذلك، فاحتمال الخطاء فيه قويّ، وليس بناء العقلاء علىٰ أصالة عدم الخطأ في أمثال ذلك.

وأمّا **قاعدة اللطف**: فهي بمكان من الضعف؛ لعدم قيام دليل علىٰ وجوب إلقاء الخلاف علىٰ الإمام بنحو ما ذكره قدس سره.

وأمّا الكشف عن دليل معتبر فهو ـ أيضاً ـ ضعيف؛ لأنّه لو كان فتوىٰ مثل الشيخ قدس سره وأمثاله لأجل وجود رواية معتبرة دالّة عليها، لَذكروها في كتب الأخبار مثل سائر الأخبار. فبقي الأخير، وهو الحقّ.

توضيحه: أنّ حجّيّة الإجماع إنّما هي لأجل أنّه يكشف عن فتوىٰ المعصوم عليه السلام ورأيه، وهو فيما إذا لم يكن علىٰ وفقه دليل أو أصل أو دعوىٰ إجماع علىٰ خلافه، فإنّ أصحاب الأئمة كانوا يُفتون، كما كانوا يُحدِّثون الأخبار، وليس الإفتاء منحصراً في المتأخّرين عن زمانهم، ولذا أمروا بعض أصحابهم بالإفتاء للناس وقال عليه السلام: (إنّي أُحبّ أن أرىٰ مثلك يُفتي الناس)[1]، وبيّنوا علاج تعارض الأخبار، فإذا أجمع الفقهاء ـ الذين هم بطانتهم ـ علىٰ حكم من الأحكام، وليس هناك أصل أو دليل يُحتمل اعتمادهم عليه، يُستكشف منه بنحو القطع أنّ ذلك فتوىٰ المعصوم عليه السلام أخذه الفقهاء منهم عليهم السلام ووصل إلينا يداً بيد وصدراً بصدر.

والفرق بين هذا وبين القسم الثالث واضح؛ حيث إنّ المستكشَف في هذا

---

١ ـ الفهرست، الشيخ الطوسي: ١٧، باب أبان.

القسم حكم من الأحكام الواقعيّة، بخلاف القسم الثالث، فإنّ المستكشَف فيه من الإجماع هو دليل الحكم الواقعي، لا نفس الحكم الواقعي.

وأيضاً يمكن أن يورد علىٰ القسم الثالث : بأنّه علىٰ فرض كشفه عن دليل معتبر عندهم؛ لأجل عدم احتمال إفتاء الشيخ قدس سره وأمثاله بدون دليل ومدرك، لكن لا يُستكشف بذلك تماميّة دلالته عندنا؛ لاحتمال اجتهادهم ذلك من رواية لو وصلت إلىٰ المتأخّرين لم يتمّ دلالتها عندهم، وأدّىٰ نظرهم إلىٰ خلاف نظرهم، كما وقع ذلك في كثير من الاستنباطات ، مثل: انفعال ماء البئر بمجرّد ملاقاة النجس عند القدماء[١]؛ للروايات[٢] الواردة في ذلك، ولكنْ المتأخّرون[٣] فهموا منها خلاف ذلك.

وبالجملة : المستكشف بالإجماع علىٰ هذا الوجه هو وجود الدليل المعتبر، لا تماميّة دلالته؛ لعدم حجّيّة اجتهادهم لنا، اللّهم إلّا أن يُضمّ إلىٰ ذلك التقييدُ: بأنّه لو وصل إلينا لفهمنا منه ما فهموه منه، لكن لا دليل عليه، فإنّ الثابت به أصل وجود الدليل، لا دلالته.

وأمّا ما ذكره في أوّل المبسوط: من أنّ المضبوط في كتب الفقهاء هو متون الأخبار وصريح ألفاظها حتىٰ أنّه لو غيّر لفظ مسألة، عبّر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منه، ولم يعتمدوا عليها، وأنّها لم تكن مبوّبة مرتّبة، حتىٰ أنّ مخالفينا كانوا يستحقرون فقه أصحابنا الإماميّة ولقلّة الفروع والمسائل، ويقولون: إنّهم أهل حشوٍ ونقص، وأنّ من لا يعمل بالقياس والاجتهاد لا طريق له إلى التفريعات وكثرة الفروع، وهذا جهل منهم بمذهبنا ولو لاحظوا أخبارنا وفقهنا لعلموا أنّ جُلّ ما ذكروه من المسائل موجود فيها، وكنت علىٰ قديم الوقت وحديثه متشوّق

---

١ ـ المقنعة : ٦٤، المبسوط ١ : ١١، الوسيلة : ٧٤، السرائر ١ : ٦٩.

٢ ـ وسائل الشيعة ١: ١٣١ ـ ١٤٣، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ١٥ ـ ٢٢.

٣ ـ القواعد ١ : ٥ سطر ٦، التنقيح الرائع ١ : ٤٤ .

النفس إلىٰ عمل كتاب مشتمل علىٰ ذلك، وتتوق نفسي إليه ، فيقطعني عن ذلك الحوادثُ والقواطع، وتُضعِف نيّتي ـ أيضاً ـ عنه رغبةُ هذه الطائفة عنه وتركُ عنايتهم به لما ذكرناه[١].

ففيه : أنّ جميع الكتب المدوّنة قبل زمان الشيخ مثل كتاب «الوسيلة» لمحمّد بن علي بن حمزة الذي تُوفّي قبل ولادة الشيخ بثلاث سنين، وكذلك الكتب التي ألّفها المعاصرون له، مع أنّهم أقدم منه، كالسيّد في «الانتصار» و «الناصريات»، و «المراسم» لسلّار ونحوهم، فإنّها ليست كذلك، وإنّ الفتاوىٰ المذكورة فيها ليست متون الأخبار، بل هي من نتائج الأفكار والاجتهادات؛ لاختلاف عبائرهم في تلك الكتب، واستدلالات السيّد في الكتابين بالدقائق الأدبيّة، كـ «الشرائع» للمحقّق لكنّها أقلّ فروعاً من «الشرائع».

نعم يمكن أن يقال : إنّ «مُقنعة» المفيد و «مُقنع» الصدوق أو بعضاً آخر من كتب القدماء كذلك تقريباً، لا أنّ جميع الكتب الفقهيّة المدوّنة في ذلك العصر كذلك.

إذا عرفت ما ذكرنا نقول : قد تقدّم أنّ الإجماع الدخولي بنحو نقل المسبّب لا دليل عليه؛ لعدم إحراز بناء العقلاء علىٰ العمل بأخبار الآحاد في مثل ذلك، وكذلك بناءً علىٰ قاعدة اللطف.

وأمّا بنحو نقل السبب فالألفاظ الدالّة علىٰ تعداد المجمعين مختلفة من هذه الحيثيّة، فإنّه قد يقال: «إنّه لا خلاف بين العلماء في كذا»، وقد يقال: «اتّفق العلماء علىٰ كذا»، وقد يقال: «أجمع العلماء» والأخير أوهن من الأوّلَين؛ لأنّه كثيراً مّا يُراد منه الدليل المعتبر، كما صرّح بذلك السيّد أبو المكارم[٢] والشيخ[٣] ولا يحتمل

---

١ ـ المبسوط ١ : ١ ـ ٢ .

٢ ـ الغنية، ضمن الجوامع الفقهيّة: ٤٨٠ سطر ٢٨.

٣ ـ عُدّة الأُصول : ٢٣٣ سطر ١٢ .

ذلك في لفظ «اتّفق العلماء» أو «أنّه لا خلاف بينهم».

وعلىٰ أيّ تقدير يثبت بنقل ذلك فتوىٰ جماعة يدلّ عليها اللفظ. فإذا فرض دلالة لفظ «اتّفق العلماء» أو «أنّه لا خلاف بينهم» علىٰ فتوىٰ عشرين من العلماء، يثبت بذلك هذا النقل أي فتوىٰ عشرين منهم تعبُّداً؛ لأدلّة حجّيّة خبر الواحد، كما لو رأيناها في كتبهم أو سمعناها منهم، وحينئذٍ فإمّا أن يستلزم الاطّلاعُ علىٰ فتوىٰ هذه العدّة الحدس القطعي برأي الإمام عليه السلام وفتواه، فهو حجّة من حيث المسبّب، أو وجود دليل معتبر ـ بناء علىٰ ما ذكروه ـ فهو كما لو عثر بنفسه علىٰ فتاواهم. وإمّا أن لا يستلزم ذلك.

لأنّه علىٰ الفرض الأوّل: يشمله ـ بحسب السبب ـ أدلّةُ حجّيّة خبر الواحد، والمفروض أنّه ملازم للمسبّب بنحو القطع، فيثبت ذلك؛ لأنّ مُثبَتات الأمارات حجّة.

وأمّا على الفرض الثاني: فإمّا أن يوجد مع المنقول إليه من القرائن؛ بحيث لو انضمّت إلىٰ المقدار الذي أخبر به المخبر الواحد، أفاد القطع برأي المعصوم، أو بالدليل المعتبر، فكذلك.

وإذا لم توجد تلك القرائن المذكورة، فمجرّد ثبوت فتوىٰ جماعةٍ من العلماء ليس حجّة بدون استكشاف رأي المعصوم بالملازمة.

وممّا ذكرنا: يظهر الحال في المتواتر المنقول بخبر الواحد، فإنّ الكلام فيه هو الكلام في الإجماع المنقول بخبر الواحد طابق النعل بالنعل.

الأمر الثالث

في الشهــرة

الثالث ممّا تُوهِّم[1] خروجه بالخصوص عن أصالة حرمة العمل بالظنّ الشهرة الفتوائيّة لا الروائيّة، لكن الظاهر إرادة كلتيهما. والتفصيل موكول إلىٰ محلّه.

وعلىٰ أيّ تقدير : إن أُريد بها الشهرة الكاشفة عن رأي المعصومعليه‌السلام بالحدس القطعي، فإنّه لو اتّفق الفقهاء ـ إلّا الشاذ النادر ـ في مسألة من المسائل يحصل الحدس منه بنحو القطع عن رأي المعصومعليه‌السلام مع عدم وجود دليل أو أصل فيها يعتمد عليهما، أو كان علىٰ خلافِ فتواهم مع رعاية الفقهاء كمال الاحتياط في مقام الفتوىٰ، وعدم إفتائهم بلا حجّة ومدرك معتبر، فلا إشكال في حجّيتها ـ حينئذٍ ـ فإنّها بعينها هو الإجماع الذي يُحدس منه بنحو القطع برأي الإمامعليه‌السلام .

وإن أُريد حجّيّة الشهرة بنفسها في قبال الأدلّة الأربعة بدون اعتبار كشفها عن رأي المعصومعليه‌السلام فهي ممنوعة، ولا أظنّ أن يقول بحجّيّتها أحد.

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول ٦٥ سطر ٨ .

وفي الاستدلال لها بذيل آية التفقّه[1] ما لا يخفىٰ. وكذلك الاستدلال لها بأدلّة حجّيّة خبر الواحد؛ لأنّ الظنّ الحاصل من الشهرة أقوىٰ من الظنّ الحاصل من خبر الواحد، فإنّه ممنوع؛ لأنّ حجّيّة خبر الواحد ليس لأجل إفادته الظنّ، وكذلك الاستدلال لذلك بمرفوعة زرارة[2]، فإنّها لا تصلح للاستناد إليها؛ لأنّها في غاية الضعف من حيث السند.

نعم يمكن الاستدلال لها بمقبولة عمر بن حنظلة، التي رواها المشايخ الثلاثة؛ بإسنادهم عن عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا، يكون بينهما منازعة في دَين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان أو إلىٰ القضاة، أيحلّ ذلك؟

قال عليه السلام : **(من تحاكم إليهم في حقٍّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذه سُحتاً وإن كان حقّه ثابتاً؛ لأنّه أخذ بحكم الطاغوت، وإنّما أمر الله أن يُكفر به؛ قال الله تعالىٰ: ﴿يُرِيدونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلىٰ ٱلطَّـاغُوتِ وقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُروا بهِ﴾[3]).**

قلت : فكيف يصنعان ؟

قال عليه السلام : **(ينظران من كان منكم قد روىٰ حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً؛ فإنّي قد جعلتُهُ عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا، فلم يُقبل منه، فإنّما بحكم الله استخفّ، وعلينا قد ردّ، والرادُّ علينا الرادُّ على الله، وهو علىٰ حدّ الشرك بالله).**

---

١ ـ التوبة (٩) : ١٢٢، وهي آية النفر: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا...﴾.

٢ ـ عوالي اللآلي ٤ : ١٣٣ / ٢٢٩، مستدرك الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٢.

٣ ـ النساء (٤) : ٦٠.

قلت : فإن كان كلّ رجل يختار رجلاً من أصحابنا، فرضيا أن يكونا الناظرين في حقّهما، فاختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال: (الحكم ما حكم بـه أعـدلهما وأفـقههما وأصـدقهما فـي الحـديث وأورعهما، ولا يُلتفت إلىٰ ما حكم به الآخر).

قلت : إنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا؛ لا يفضل واحد منهما علىٰ الآخر؟

قال : (ينظر ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به، المُجمَعَ عليه بين أصحابك، فيؤخذ به من حكمهما، ويـترك الشـاذّ الذي ليس بـمشهور عـند أصحابك، فإنّ المُجمَع عليه لاريب فيه، وإنّما الأُمور ثلاثة : أمر بيِّن رشده فيتّبع، وأمر بيِّن غيّه فيجتنب، وأمر مُشكل يردّ حكمه إلى الله، قال رسـول الله صلى الله عليه وآله وسلم : حلال بيّن ، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم).

قال قلت : فإن كان الخبران عنكم مشهورين، قد رواهما الثقات عنكم؟

قال : (ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسُّنّة، وخالف العامّة ، فيؤخذ به، ويُترك ما خالف الكتاب والسُّنّة، ووافق العامّة)[1]. الحديث.

فنقول : ظاهر صدر الرواية إلىٰ قوله : (ولا يلتفت إلىٰ ما يحكم به الآخر) أنّه مربوط بباب القضاء والحكومة، ولا ارتباط له بباب التعارض، وأنّ الأصدقيّة في الحديث والأفقهيّة والأورعيّة إنّما هي في ترجيح حاكم علىٰ آخر، لا في ترجيح رواية علىٰ أُخرىٰ، والمرجِّح في باب تعارض الخبرين منحصر في مخالفة الكتاب وموافقة العامّة لا غير، وليست الأصدقيّة ونحوها ممّا ذكر في صدر الروايـة مـن مرجّحات الخبر، وكذلك الشهرة الفتوائيّة؛ لأنّ الترجيح إنّما هو في الخبرين اللّذين

---

١ ـ الكافي ١: ٥٤ / ١٠، الفقيه ٣: ٥ / ٢، تهذيب الأحكام ٦ : ٣٠١ / ٨٤٥، وسائل الشيعة ١٨: ٧٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١.

كلاهما حجّة، والخبر المخالف للمشهور ليس بحجّة.

وممّا يشهد لما ذكرناه: أنّهم لم يذكروا روايتي موسى بن أكيل[1] وداود بن الحصين[2]، المتضمّنتين لتقديم الأفقه والأورع والأعدل من الحَكَمين المختلفين في باب التعارض، مع ذكرهم روايات[3] اُخر تدلّ علىٰ ترجيح ما يُخالف العامّة ويوافق الكتاب فيه، فيعلم من ذلك أنّ هذه الأوصاف ليست من مرجّحات أحد الخبرين، بل الحكمين، نظير الأصبح وجهاً في تقديم أحد الإمامين للجماعة.

وقوله عليه السلام : (**ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا المُجمع عليه**)، فالظاهر أنّ المراد تقديم ما هو الأشهر بحسب الفتوىٰ؛ يعني الرواية التي أفتىٰ المشهور بمضمونها، فإنّ المتبادر من هذه الجملة هو ذلك، لا الشهرة الروائيّة ولو مع فتوىٰ المشهور علىٰ خلافها.

ويدلّ عليه: قوله : (**فإنّ المُجمَع عليه لاريب فيه**)، فإنّ الذي يصحّ نفي الريب عنه هو الخبر الذي أفتىٰ المشهور علىٰ طبقه، لا الخبر الذي رواه المشهور، لكن فتواهم علىٰ خلافه، فإنّه لا يصحّ نفي الريب عنه، فإنّ فيه كلّ الريب.

وكذلك قوله عليه السلام : (**إنّما الأُمور ثلاثة ...**) الخ، فإنّ الخبر الذي رواه المشهور مع كون فتواهم علىٰ خلافه، هو بيّن الغيّ أو مشتبه، بخلاف الخبر الذي تطابقه فتوىٰ المشهور، فإنّه بيّن الرشد، ومخالفه بيّن الغيّ، وكذلك الحلال البيّن والحرام البيّن إنّما هو في المشهور بحسب الفتوىٰ، لا مجرّد الشهرة بحسب الرواية، فإنّه مشكل

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٦ : ٣٠١ / ٨٤٤ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٨، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٤٥ .

٢ ـ تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١ / ٨٤٣ ، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٠ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩، الحديث ٢٠ .

٣ ـ الكافي ١ : ٥٥ / ١ ـ ٤، وسائل الشيعة ١٨: ٨٤ ـ ٨٦ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ٢٩ ـ ٣٥.

ومشتبه.

وأمّا قوله عليه السلام : (فإن كان الخبران عنكم مشهورين ...) الخ، ففيه احتمالان:

الأوّل : أن يكون قد انتقل الإمام من الحكم المذكور إلىٰ حكم تعارض الخبرين.

الثاني : أنّ المقصود هي الشهرة في الفتوىٰ؛ حيث إنّا وإن لم نُسلِّم ما تقدّم من الشيخ قدس سره في أوّل المبسوط من أنّ الكتب التي دوّنها القدماء هي متون الروايات المأثورة عن الأئمة عليهم السلام وأنّهم ذكروها بصورة الفتوىٰ، لكن القدر المسلّم هو أنّه لم تكن الكتب المدوّنة في عصر الأئمّة عليهم السلام كتب الفتوىٰ مجرّدةً، بل كانوا يذكرون الروايات ـ التي تلقّوها عن الأئمّة عليهم السلام التي عملوا بها ـ بحذف الإسناد، وحينئذٍ فالمراد من شهرة الخبرين معاً هي الخبران اللّذان هما مبنىٰ فتوىٰ ناقلهما بمضمونهما، فمرجعه إلى الشهرة الفتوائية، فهذه الرواية تدلّ علىٰ أنّ الشهرة الفتوائية التي تكشف عن رأي المعصوم عليه السلام حجّة، بل لا تفتقر حجّيّة هذه الشهرة إلىٰ هذه الرواية، فإنّ دليلها معها، وأيضاً قوله : (فإنّ المجمَع عليه ...) إلخ، كبرىٰ كلّيّة عقلائيّة، لا أنّه تأسيس لحجّيّة الشهرة.

وأمّا الشهرة التي لا تكشف عن رأي المعصوم عليه السلام بالحدس القطعي، فلا تدلّ الرواية علىٰ حجّيّتها.

نعم بناءً علىٰ ما ذكره بعض الأعاظم، واستظهروه من الرواية ـ من أنّ المراد منها هي الشهرة الروائية[1] ـ لايبعد دلالة الرواية علىٰ حجّيّة الشهرة في الفتوىٰ أيضاً؛ حيث إنّه لابدّ ـ حينئذٍ ـ من تصرّف وتأويل في الرواية بأن يقال: إنّ المراد من قوله عليه السلام : (فإنّ المُجمَع عليه لاريب فيه) أنّه يجب التعبُّد بما هو المشهور من حيث أنّه مشهور وأنّه لاريب فيه تعبّداً، ولزم التعبّد والأخذ به.

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٣٣٦، فوائد الأُصول ٣ : ١٥٣، نهاية الأفكار ٣ : ١٠٠.

وأمّا ما ذكره الميرزا النائينيﮋ من الإشكال علىٰ الرواية من أنّه لا يصلح حمل قوله عليه السلام: **(لاريب فيه)** علىٰ عدم الريب بقول مطلق، بل لابدّ أن يُـراد مـنه بالإضافة إلىٰ ما يُقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرىٰ كلّيّة؛ لأنّه يعتبر في الكبرىٰ الكلّيّة صحّة التكليف بها ابتداءً بلا ضمّ المورد إليها، كما يـقال: «كـلّ مسكر حرام»، ولا يصحّ أن يقال: يجب الأخذ بكلّ ما لاريب فيه بالإضافة إلى ما يُقابله؛ لأنّه ـ حينئذٍ ـ يلزم الأخذ بكلّ راجح بالنسبة إلى غيره، وبأقوى الشهرتين، وبالظنّ المطلق، وغير ذلك من التوالي الفاسدة التي لا يمكن الالتزام بها، فالتعليل أجنبيّ عن أن يكون من الكبرىٰ الكلّيّة التي يصحّ التعدّي عن موردها، فـلا تـعمّ الشهرة الفتوائيّة، بل هي تختصّ بالشهرة الروائية[1].

ففيه: أنّه ليس المراد بعدم الريب هو عدم الريب الإضافي، بل المراد عـدم الريب العرفي العقلائي، وحينئذٍ فلا تلزم التوالي الفاسدة التي ذكرها.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣: ١٥٤ ـ ١٥٥.

الأمر الرابع

الخبر الواحد

الرابع ممّا خرج عن أصالة حرمة التعبّد بالظنّ، وقام الدليل علىٰ حجّيّته بالخصوص، خبرُ الواحد، واختلف العلماء في حجّيّته وعدمها علىٰ قولين:

فذهب جماعة[1]: إلى عدم حجّيّته، وادّعىٰ بعضهم الإجماع عليه، وأنّ العمل بأخبار الآحاد عند الأصحاب مثل القياس في بطلانه[2].

وذهب الأكثر[3] إلىٰ حجّيّته.

---

١ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة ٢ : ٥٢٨ ـ ٥٢٩، الغنية، ضمن الجوامع الفقهية : ٤٧٥ سطر ١٤، السرائر ١ : ٥٠ .

٢ ـ رسائل الشريف المرتضىٰ ٣ : ٣٠٩، و ١ : ٢٤ .

٣ ـ عدّة الأُصول : ٥١ سطر ١١، مبادئ الوصول: ٢٠٣، معالم الدين : ١٨٨ سطر ٣، الوافية، الفاضل التوني: ١٥٩، كفاية الأُصول: ٣٣٧.

الفصل الأوّل

أدلّة عدم حجّـيّة خبر الواحد

واستدلّ الأوّلون بالأدلّة الأربعة :

فمن الكتاب : قوله تعالىٰ : ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلّا ٱلظَّنَّ وَإِنّ الظَّنَّ لايُغني مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْئاً﴾[1]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[2]، وقوله تعالىٰ في ذيل آية النبأ : ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ﴾[3]؛ حيث إنّ خبر الواحد لا يفيد إلّا الظـنّ، والعمل به عمل بغير علم وعمل بجهالة، فتشمله الآيات المذكورة.

والتحقيق في الجواب : أنّ الاستدلال بها مستلزم للمحال، وأنّـه يـلزم مـن الاستدلال بها عدم صحّة الاسـتدلال بـها؛ وذلك لأنّ قـوله تـعالىٰ : ﴿إِنَّ ٱلظَّـنَّ لايُغْني﴾ .

وغيره ـ كالقضيّة الحقيقيّة ـ يشمل جميع أفراد الظنون، ومنها ظواهر هـذه الآيات، فلا يصحّ الاستدلال بها.

فإن قلت : يمكن أن يقال بخروج الظنّ الحاصل من هذه الآيات عن عمومها أو إطلاقها؛ تخلّصاً عن الإشكال وفراراً عن لزوم الاستحالة المذكورة، وتبقىٰ سائر أقسام الظنون ـ التي منها خبر الواحد ـ تحتها .

قلت : لا ينحصر طريق التخلّص عن الاسـتحالة بـما ذكـرتَ، بـل يـمكن

---

١ ـ النجم (٥٣) : ٢٨ .

٢ ـ الإسراء (١٧) : ٣٦ .

٣ ـ الحجرات (٤٩) : ٦ .

التخلُّص عنها بالقول بخروج بعض الظنون ـ الذي قام الدليل الخاصّ علىٰ حجّيّته، مثل الظواهر وخبر الواحد ـ عن مفاد الآيات.

فالتخلّص عن الإشكال: إنّما هو في أنّ الآيات لا تشمل مثل الظواهر وخبر الواحد وأصالة الصحّة في فعل الغير ونحوها، التي استقرّ بناء العقلاء في جميع الأعصار والأمصار علىٰ العمل بها، وبقاءُ نظامهم وأُمور معاشهم وسوقهم مبنيٌّ علىٰ ذلك، ولا يعتنون باحتمال الخلاف فيها، فإنّهم كثيراً مّا يشترون من السوق ما يحتاجون إليه، ولا يخطر ببالهم احتمال كونه سرقة، وليس ذلك إلّا لأجل أنّ اليد أمارة علىٰ الملكيّة، مع أنّها لا تفيد إلّا الظنّ.

ويشهد لذلك: أنّه لم تتغيّر عاداتهم وبناؤهم علىٰ ذلك بعد نزول هذه الآيات، ولم يختلّ سوقهم وسائر ما بنوا عليه؛ من العمل بخبر الواحد وأصالة الصحّة في فعل الغير ونحوهما من الظنون، بل استمرّوا على العمل بهذه الظنون الخاصّة كما كانوا يعملون بها قبل نزول هذه الآيات، وليس ذلك إلّا لعدم تبادر هذه وأمثالها من الظنّ وغير العلم الذي أُخذ في موضوع هذه الآيات.

وما أجاب به عنها بعض: بأنّها راجعة إلىٰ الأُصول الاعتقاديّة، لا الفروع الفقهيّة[1].

فيه: أنّه وإن صحّ في مثل قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لايُغني مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْئاً﴾ بقرينة سياقها، لكنّه لا يصحّ في مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ ونحوه ممّا يعمّ ٱلظنّ في الفروع لو لم نقل باختصاصها بها.

ثمّ إنّه ذكر المحقّق الخراساني والأُستاذ الحائري قدّس سرّهما في مقام الجواب عن الاستدلال بالآيات: أنّ الدليل علىٰ حجّيّة خبر الواحد: إمّا الروايات، وإمّا السيرة العقلائيّة:

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٣٣٩، فوائد الأُصول ٣: ١٦٠.

أمّا الروايات فهي حاكمة علىٰ هـذه الآيـات؛ لأنّ هـذه الآيـات لا تُـعيِّن موضوعها؛ وأنّ هذا ظنّ دون ذاك. ومقتضىٰ الروايات هو إلغاء احتمال الخلاف في خبر الواحد وجعله عِلْماً في عالم التشريع.

وأمّا السيرة العقلائيّة فيمكن ورودها علىٰ الآيات ، ولا أقلّ من حكـومتها عليها[١].

وزاد الميرزا النائيني قدس سره أنّه لا يمكن أن يقال : إنّ هذه الآيات رادعـة عـن السيرة العقلائيّة؛ لاستلزامه الدور؛ لأنّ الردع بها يتوقّف علىٰ عدم مخصِّصيّة السيرة للآيات، وهو موقوف علىٰ ردع الآيات عنها، وهو محال[٢]. انتهىٰ ملخّصاً.

أقول : وفيما ذكروه إشكال؛ لأنّ الأخبار الواردة في حجّيّة خبر الواحد هي مثل (**العَمري وابنُهُ ثقتان؛ فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان**)[٣] ونحوها التي هي في مقام توثيق بعض الرواة ـ كما تقدّمت إليه الإشارة ـ لا في مقام إيجاب العمل بأخبار الآحاد.

سلّمنا ذلك، لكنّها معارَضَة بالآيات ومخصِّصة لها، لا أنّها حاكمة عليها؛ لأنّ الحكومة: عبارة عن أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الدليـل الآخـر ومـفسّراً له، وليس لسان هذه الأخبار أنّ خبر الواحد علمٌ تعبّداً؛ لتكون حاكمة على الآيات.

وأمّا السيرة العقلائيّة فلا نُسلّم ورودها على الآيات ـ أيضاً ـ ولا حكومتها :

لأنّ الورود : عبارة عن خروج شيء عن موضوع دليل حقيقةً تعبّداً، كما لو قيل : «لا تقفُ ما ليس لك فيه حجّة» ـ كما لا تبعد إرادة ذلك من العلم في الآيـة

---

١ ـ اُنظر حاشية فرائد الأُصول، المحقق الخراساني: ٧٢ سطر ٣، ودرر الفوائد : ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

٢ ـ فوائد الأُصول ٣ : ١٦١ ـ ١٦٢ .

٣ ـ الكافي ١ : ٢٦٥ / ١، وسائل الشيعة ١٨: ٩٩، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١، الحديث ٤ .

الشريفة ـ ودلّ دليل آخر علىٰ حجّيّة خبر الواحد تعبّداً، فإنّ الدليل الثاني ـ حينئذٍ ـ وارد على الأوّل؛ حيث إنّه أخرج خبر الواحد عن موضوع الأوّل بجعله حجّةً واقعاً تعبّداً، والسيرة المذكورة ليست كذلك بالنسبة إلى الآيات.

وأمّا الحكومة فقد عرفت أنّها تحتاج إلى اللسان والشرح والتفسير لفظاً للدليل الآخر، والسيرة من الأُمور اللُّبّيّة التي لا لسان لها، فإنّهم اعترفوا بأنّ المراد من الظنّ وعدم العلم المأخوذ في موضوع الآيات هما الاصطلاحيّان، وحينئذٍ فلا يتحقّق هناك ورود ولا حكومة.

وأمّا ما أفاده الميرزا النائيني قدس‌سره من لزوم الدور ففيه : أنّ عدم مخصّصيّة السيرة للآيات وإن يتوقّف علىٰ ردع الآيات عنها، لكن ردع الآيات عنها لايتوقّف علىٰ عدم تخصيصها لها، فإنّ الآيات المذكورة قطعيّة السند، ولها ظاهر مستقلّ في الدلالة لا تحتاج في دلالتها إلى شيء، فالحقّ في الجواب هو ما ذكرناه من انصراف الآيات عن مثل هذه الظنون بالتفصيل المتقدّم، أو تخصيص الآيات بأدلّة حجّيّة خبر الواحد.

ويمكن الجواب بوجهين آخرين تكون أدلّة حجّيّة خبر الواحد واردة علىٰ الآيات المذكورة بناءً عليهما :

أحدهما : أنّه ليس المراد من العلم في قوله ﴿لا تقفُ مالَيْسَ لكَ بِهِ عِلْم﴾ هو العلم الوجداني القطعي، بل المراد منه الحجّة، فمعناه: لا تقفُ ما ليس لك به حجّة؛ وذلك لأنّه لو كان الواجب في الشريعة هو اتّباع العلم الوجداني، يلزم منه إهمال كثير من أحكام الشريعة بل أكثرها؛ لأنّه قلّما توجد مسألة من المسائل الفرعيّة يحصل القطع بها بالخبر المتواتر ونحوه ممّا يفيد العلم، بل أكثرها ثبت بأخبار الآحاد، ولا يمكن إيجاب تحصيل العلم بها، وكذلك أجزاء الصلاة وشرائطها ونحوها من العبادات.

والقول بالتخصيص ـ أيضاً ـ غير صحيح؛ لأنّه تخصيص مستهجن، فلا محيص إلّا أن يُراد منها الحجّة . وحينئذٍ فالأدلّة الدالّة علىٰ حجّيّة خبر الواحد واردة على الآيات الدالّة على النهي عن العمل بغير العلم ـ أي الحجّة ـ وهو معنىٰ الورود.

ثانيهما : أن يُراد من العلمِ في الآيات العلمُ الوجداني، وأخبار الآحاد وإن كانت ظنّيّة السند، لكنّها قطعيّة الحجّيّة؛ بمعنىٰ أنّها يُحتجّ بها عند المخاصمة واللجاج بين الموالي والعبيد قطعاً، ولا يعذر العبد لو ترك العمل بخبر الثقة معتذراً بأنّه ظنّيّ، وكذلك المولىٰ.

والحاصل : أنّ حجّيّتها معلومة مقطوع بها[1]؛ لأنّ مستندها هو العلم لا الظنّ، وحينئذٍ فهي واردة على الآيات.

وأمّا الأخبار التي استدلّوا بها على المنع عن العمل بأخبار الآحاد فهي علىٰ طوائف :

منها : ما وردت في ترجيح أحد الخبرين المتعارضين، وهي عدّة أخبار غير مربوطة بالمقام، مثل مقبولة عمر بن حنظلة[2].

ومنها : الأخبار الدالّة علىٰ طرح الخبر المخالف للكتاب، مثل خبر السكوني

---

١ ـ ويمكن الإشكال على ذلك : بأنّ العلم بحجّيّتها موقوف علىٰ العلم بعدم ردع الشارع عن العمل بالظنّ.

وبعبارة أُخرىٰ : من مبادئ حصول العلم بحجّيّة أخبار الآحاد العلم بعدم رادعيّة الآيات عن السيرة العقلائيّة، ومع احتمال ذلك لا يحصل العلم بالحجّيّة؛ لأنّ مجرّد استقرار السيرة العقلائيّة علىٰ العمل بأخبار الآحاد غير كافٍ في حجّيّتها، بل لابدّ من العلم بإمضاء الشارع لها وعدم ردعه عنها، فمع احتمال الردع عنها بالآيات المذكورة لا يحصل العلم بالحجّيّة. المقرّر حفظه الله.

٢ ـ الكافي ١ : ٥٤ / ١٠، وسائل الشيعة ١٨: ٧٥، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩ ، الحديث ١ .

وهشام بن الحكم وجميل بن درّاج[١].

ومنها: الأخبار الدالّة على النهي عن العمل بما لا يُوافق كتاب الله كخبري أيوب بن راشد وأيوب بن الحرّ وغيرهما[٢].

ومنها: الأخبار الدالّة علىٰ حرمة العمل بما ليس عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله[٣].

ومنها: الأخبار الناهية عن العمل بخبر الواحد من غير علم، مثل مكاتبة محمّد بن عبدالله بن جعفر الحميري[٤]، ومثل خبر بصائر الدرجات عن داود بن فرقد، قال: كتبتُ إليه عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه، كيف العمل به على اختلافه ... ؟

فكتب عليه السلام بخطّه: **(ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا)**[٥] إلى غير ذلك من الأخبار المذكورة في الباب المذكور.

أقول: وليعلم أنّه لا يصحّ الاستدلال لحجّيّة أخبار الآحاد ولا لعدم حجّيّتها بأخبار الآحاد إلّا مع تواتر الخبر، ولا تواتر لفظيّ في الباب ولا معنويّ؛ لاختلاف تلك الأخبار لفظاً ومعنىً؛ لما عرفت من أنّها علىٰ طوائف، بل المتواتر من الأخبار قليل جدّاً؛ لأنّه يشترط في التواتر بلوغ جميع طبقات الرواة في سند الرواية حدّاً

١ ـ الكافي ١: ٥٥ و ٥٦ / ١ و٥، وسائل الشيعة ١٨: ٧٨ و ٧٩ و ٨٤ و٨٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٠ و ١٥ و ٢٩ و ٣٥.

٢ ـ الكافي ١: ٥٥ / ٣ و ٤، وسائل الشيعة ١٨: ٧٨ و ٧٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٢ و ١٤.

٣ ـ الكافي ١: ٥٥ / ٢ و ٢: ١٧٦ / ٤، وسائل الشيعة ١٨: ٧٨ و ٨٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١١ و١٨.

٤ ـ الاحتجاج ٢: ٥٦٨ / ٣٥٥، وسائل الشيعة ١٨: ٨٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٣٩.

٥ ـ بصائر الدرجات: ٥٢٤ / ٢٦.

يمتنع تواطؤهم علىٰ الكذب، ويفيد العلم بالصدور وعلى فرض تحقّق هذا الشرط قبل المشايخ الثلاثة ـ رضوان الله تعالىٰ عليهم ـ في طبقات الرواة في بعض الأخبار لم يتحقّق في طبقتهم، فإنّ نقل مثل الكليني والصدوق والشيخ ـ رحمهم الله ـ أو جميعهم أخباراً متواترة لا يفيدنا القطع بذلك؛ لأنّه متواتر منقول بخبر الواحد، فهو نقل التواتر، لا التواتر بالوجدان، غاية الأمر أنّا متعبّدون بالقبول منهم ـ قدّست أسرارهم ـ لكنّه لا يُفيد العلم؛ لاحتمال الخطاء والاشتباه والنسيان منهم، مضافاً إلىٰ أنّ كثيراً من الأخبار المذكورة في الكتب الأربعة بطرق متعدّدة، خبرٌ واحدٍ ؛ لانتهاء سند جميعها إلىٰ راوٍ واحد، مثل ابن أبي عمير ونحوه.

نعم يمكن دعوىٰ التواتر الإجمالي فيما نحن فيه؛ بمعنىٰ أنّا نعلم إجمالاً بصدور بعض من الطوائف المذكورة المختلفة، وحينئذٍ فيصحّ التمسُّك بأخصّها مضموناً، وهو الخبر الدالّ علىٰ طرح المخالف لكتاب الله، فإنّه ينطبق عليه جميع العناوين المذكورة فيها، وحينئذٍ نقول في معنىٰ المخالفة لكتاب الله احتمالات :

الأوّل : أن يُراد منها خصوص المخالفة بنحو التباين لا غير.

الثاني : أن يُراد منها الأعمّ منها ومن المخالفة بنحو العموم من وجه.

الثالث : أن يُراد منها الأعمّ منهما ومن المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق أو الإطلاق والتقييد.

لا إشكال في فساد الأخير والعلم بأنّه ليس المراد منها ذلك المعنىٰ الأعمّ؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ ٱللهِ لَوَجَدُوا فِيه اختلافاً كثيراً﴾[1]؛ حيث دلّ علىٰ أنّه ليس في القرآن اختلاف لأنّه من عند الله، مع كثرة وجود المخالفة فيه بنحو العموم والخصوص المطلق والإطلاق والتقييد . فعُلم من ذلك أنّه لا يُعدّ ذلك

---

١ ـ النساء (٤) : ٨٢ .

مخالفة؛ لنفيه تعالىٰ المخالفة فيه مع وجود مثل : ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَا﴾[1].

فالتحقيق : أنّه وإن تصدق المخالفة بين العموم والخصوص والمطلق والمقيّد في المحاورات العرفيّة والكتب المصنَّفة، لكنّه لايُعدّ ذلك مخالفة في مقام جعل القوانين الكلّيّة، فإنّ المرسوم المتعارف في ذلك المقام هو جعل القوانين الكلّيّة أوّلاً، ثمّ الإتيان بالمخصّصات والمقيّدات تدريجاً بحسب المصالح المقتضية لذلك، ولا يُعدّ ذلك مخالفة فيه، ولهذا يلزم في تعريف التعارض بين الخبرين التقييد بكون ذلك التعارض في مقام جعل القوانين.

والشاهد علىٰ ما ذكرناه : صدور أخبار كثيرة من الأئمّة المعصومين عليهم السلام مع أنّها أخصّ من بعض العمومات الواقعة في الكتاب المجيد، أو مقيّدة لإطلاقاتها الواقعة فيه، بل قلّما توجد آية في كتاب الله تعالىٰ إلّا وقد خُصّصت أو قُيّدت بالأخبار، فلاريب في عدم شمول عنوان المخالفة للمخالفة بنحو العموم والخصوص المطلقين أو بنحو الإطلاق والتقييد، والقدر المتيقّن منها هي المخالفة بنحو التباين الكلّي، ويحتمل شموله للمخالفة بنحو العموم من وجه أيضاً.

وأمّا الإشكال عليه : بأنّه لا يصحّ حمل المخالفة علىٰ المخالفة بنحو التباين؛ لعدم صدور الأخبار المباينة للكتاب من الكذّابين؛ لعدم قبولها منهم[2].

ففيه : أنّ غرض الكذّابين ومقصودهم من الدسّ في الأخبار الصادرة منهم عليهم السلام : إمّا صَرْف الناس عنهم، وإزالة اعتقادهم والتباس أمرهم عند المسلمين أو إزالة اعتقادهم بالكتب المشتملة علىٰ أخبارهم عليهم السلام لئلّا يتمسّكوا بها، وهذا المقصود أهمّ المقاصد عندهم، والغرضُ من جعل الأخبار المكذوبة المباينة لكتاب

---

١ ـ البقرة (٢): ٢٧٥ .

٢ ـ أُنظر فوائد الأُصول ٣ : ١٦٣ .

الله تعالىٰ، نظير ما نقل في بعض هذه الأخبار[١] من قرار الأرض على قرن ثـور، والثور علىٰ ظهر حوت، ونحوها من الأخبار الواضحة الفساد.

مضافاً إلى أنّ العمل بالخبر الذي عليه شاهد أو شاهدان من الكـتاب ليس عملاً بالخبر، بل هو عمل بالكتاب، فلابدّ مـن حـمل هـذه الأخـبار عـلىٰ بـاب التعارض.

وكذلك يحتمل أن يُراد من عدم الموافقة لكتاب الله ـ كما في طائفة أُخرىٰ من الروايات المشار إليها ـ هي المخالِفة له، كما هو المتبادِر من مثل قولنا: «فلانٌ لايُوافقنا في كذا»، فإنّ المقصود أنّه مخالف.

فـتلخّص : أنّ الاسـتدلال بـالأخبار لعـدم حـجّيّة أخـبار الآحـاد فـاسد، كالاستدلال له بالإجماع المنقول.

الفصل الثاني

أدلّة حجيّة الخبر الواحد

وأمّا القائلون بحجّيّة خبر الواحد فاستدلّوا عليها بالأدلّة الأربعة[٢]:

الدليل الأوّل : الكتاب

آية النبأ

فمن الكتاب : قوله تعالىٰ في سورة الحجرات : ﴿إِنْ جَـاءَكُـمْ فَـاسِقٌ بِـنَبَإٍ

١ ـ أُنظر الكافي ٨ : ٧٥ / ٥٥، وبحار الأنوار ١٠ : ١٢ / ٧.

٢ ـ فرائد الأُصول : ٧١.

فَتَبَيَّنُوا﴾[١] واستدلّ بها بوجوه :

الأوّل : بمفهوم الشرط : فإنّ تعليق وجوب التبيُّن فيها علىٰ مجيء الفاسق بالنبأ، يقتضي انتفاء الوجوب عند عدم مجيء الفاسق بالنبأ، فلو جاء عادل بنبأ فإمّا أن يجب ردّه بدون التبيّن وهو باطل؛ لأنّه يلزم أن يكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، وإمّا أن يُقبل منه بدون التبيُّن، وهو المطلوب[٢].

الثاني : من جهة مفهوم الوصف : بأن يقال: ظاهر الآية أنّ العلّة لوجوب التبيُّن هو وصف الفسق للمخبِر، لا وصف أنّه خبر واحد، وإلّا كان الأولىٰ أن يُعلّل وجوب التبيُّن به؛ لأنّه ذاتيّ، وأسبق رتبةً من وصف الفسق[٣].

الثالث : أنّ الظاهر من الآية أنّ العلّة لوجوب التبيُّن هو وصف فسق الجائي بالنبأ للمناسبة العرفيّة بينهما، بخلاف خبر الواحد فإنّه لا تناسب بينه وبين وجوب التبيّن[٤].

هذه خلاصة الوجوه التي استدلّوا بهذا علىٰ حجّيّة خبر العادل.

أقول : لابدّ أوّلاً من ملاحظة معنى الآية وما يستفاد منها ؛ ليظهر الحال في صحّة الاستدلال بها وسُقمه ، فنقول :

الظاهر بل المتبادر أن قوله تعالىٰ : ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ ليس هو جواب الشرط؛ لأنّ معناه: فتثبّتوا وتفحّصوا، واستظهِروا الواقع عند مجيء الفاسق بالنبأ، واتّبعوا علمكم، ولا تتّكلوا علىٰ خبر الفاسق، وحينئذٍ فالعمل بالعلم لا بالخبر، فهو كناية عن الجواب، والجواب الحقيقي هو النهي عن الاعتناء بنبأ الفاسق، فكنّىٰ عنه بقوله:

---

١ ـ الحجرات (٤٩) : ٦ .

٢ ـ أُنظر معالم الدين : ١٩٠ سطر ٧، الوافية : ١٦٢ ـ ١٦٣ .

٣ ـ أُنظر المحصول ٢ : ١٧٩، فرائد الأُصول : ٧١ ، فوائد الأُصول ٣: ١٦٥ ـ ١٦٦.

٤ ـ المحصول ٢ : ١٧٩ .

﴿فَتَبَيَّنُوا﴾ وحينئذٍ فعلىٰ فرض ثبوت المفهوم لها لا تدلّ علىٰ جواز التعبّد بـخبر الواحد مستقلّاً، وحينئذٍ فيمكن أن يعتبر في جواز العمل بخبر الواحد شروط اُخر؛ وأنّ خبر العادل جزء الموضوع للتعبُّد به.

والحاصل : أنّ الآيةَ الشريفة ـ علىٰ فرض ثبوت المفهوم للجملة الشرطيّة أو الوصفيّة ـ ساكتةٌ عن جواز العمل بخبر الواحد العادل مستقلّاً؛ وأنّ خبر العادل تمام الموضوع لجواز التعبّد به.

في الإشكالات على التمسّك بالآية

ثمّ إنّه اُورد في المقام إشكالات : بعضها يختصّ بآية النبأ، وبعضها يعمّ سائر الآيات والأدلّة :

أمّا الأوّل : فاُورد علىٰ الاستدلال بها بوجوه :

الأوّل : أنّه علىٰ فرض تسليم ثبوت المـفهوم للشـرطيّة، ليس لهـذه الآيـة مفهوم؛ لأنّها سيقت لبيان تحقّق الموضوع.

توضيحه : أنّ الشرطيّة إنّما تفيد المفهوم إذا كـان هـناك مـوضوع وشـرط وجزاء، ويمكن انفكاك كلٍّ منها عن الآخر، مثل : «إن جاءك زيد فأكرمه»؛ حيث إنّه يمكن انفكاك المجيء عن زيد وانفكاك وجوب الإكرام عنهما، فـتدلّ ـ حـينئذٍ ـ بالمفهوم علىٰ عدم وجوب إكرامه علىٰ فرض عدم مجيئه، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فإنّ الشرط فيه محقّق للموضوع، ولا ينفكّ عنه، نظير قولنا: «إن رُزقتَ ولداً فاختِنْهُ»، ولا يفيد مثله مفهوماً.

هذا خلاصة ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره[1] وقال: هو ممّا لا يمكن الذبّ عنه[2].

---

١ ـ فرائد الاُصول : ٧٢ سطر ٦ .

٢ ـ نفس المصدر: سطر ١.

وقال المحقّق العراقي: لا شبهة في أنّ استخراج المفهوم من القضايا يحتاج إلىٰ تجريد ما هو الموضوع ـ المذكور فيها في طرف المفهوم ـ من القيود التي استُخرج المفهوم من جهتها، فإنّه علىٰ فرض عدم تجريده عنه لم يبقَ مجال لاستخراج المفهوم منه؛ لأنّه من السالبة بانتفاء الموضوع.

وحينئذٍ نقول: المحتملات المتصوّرة في الشرطيّة في الآية الشريفة ثلاثة:

منها: أنّ الشرط فيها نفس المجيء خاصّة مجرّداً عن متعلّقاته، وعليه يتمّ ما أفاده الشيخ قدس سره من انحصار المفهوم منها بالسالبة بانتفاء الموضوع.

ومنها: أنّ الشرط هو المجيء مع متعلّقاته، ولازمه كون الموضوع نفس النبأ مجرّداً عن إضافته إلىٰ الفاسق، لا النبأ الخاصّ، كما في الفرض السابق عليه، فللآية مفهومان: أحدهما السالبة بانتفاء الموضوع، وثانيهما السالبة بانتفاء المحمول؛ لأنّ عدم مجيء الفاسق بالنبأ يعمّ مجيء العادل به، فلا يلزم من عدم الشرط انتفاء الموضوع الذي يُتبيّن عنه بقول مطلق، حتّىٰ ينحصر المفهوم بالسالبة بانتفاء الموضوع.

ومنها: أنّ الشرط عبارة عن الربط الحاصل بين المجيء والفاسق، الذي هو مفاد كان الناقصة، والموضوع هو النبأ المتحقّق، ولازمه هو الاقتصار في التجريد علىٰ خصوص ما هو المجعول شرطاً؛ أعني النسبة الحاصلة بين المجيء والفاسق، وبعد حفظ قيد المجيء في ناحية الموضوع في ناحية المفهوم بجعله عبارة عن النبأ المجيء به، وإناطة سنخ الحكم بكون الجائي به هو الفاسق، ينحصر المفهوم فيه بالسالبة بانتفاء المحمول؛ لأنّ عدم مجيء الفاسق بالنبأ ـ بعد تحقّق أصل النبأ والمجيء ـ يلازم كون الجائي به عادلاً. هذا بحسب مقام التصوّر.

وأمّا بحسب التصديق فالأخير ـ وهو الذي ذكره في «الكفاية»[1] ـ في غاية

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٣٤٠.

البعد، ويتلوه في البعد الوجه الأوّل الذي اختاره الشيخ قدس سره[١] فيتعيّن الثاني، وحينئذٍ فالآية بمفهومها تدلّ علىٰ حجّيّة خبر العدل[٢]. انتهىٰ ملخّصه.

وقال الميرزا النائيني قدس سره : إنّه يمكن استظهار أنّ الموضوع في الآية مطلق النبأ، والشرط هو مجيء الفاسق به من مورد نزول الآية[٣]، فإنّ موردها إخبار الوليد بارتداد بني المصطلق، فقد اجتمع في إخباره عنوانان: عنوان الخبر الواحد، وعنوان كون المُخبِر فاسقاً، والآية الشريفة وردت لإفادة كبرىٰ كلّيّة؛ لتمييز الأخبار التي يجب التبيُّن عنها عن الأخبار التي لا يجب التبيُّن عنها، وقد عُلّق وجوب التبيُّن فيها علىٰ كون المخبر فاسقاً، فالشرط هو كون المخبر فاسقاً، وبانتفائه ينتفي وجوب التبيُّن[٤]. انتهىٰ.

وكنت أظنّ سابقاً صحّة الاستدلال بالآية في المقام ببيان آخر قريب ممّا ذكر: وهو أنّ بعض العناوين له مصداقان: أحدهما الحقيقي الذاتي، والثاني العرضي مثل الأبيض، ومصداقه الذاتي الحقيقي البياض، ومصداقه العرضي الجسم الذي عَرَضه البياض، والمتبادر منه عرفاً هو هذا المصداق العرضي. هذا في العناوين الوجوديّة.

وهكذا العناوين العدميّة، مثل : عدم مجيء الفاسق بالنبأ، فإنّ له مصداقاً حقيقيّاً، وهو عدم مجيء الخبر أصلاً، ومصداقاً عرضيّاً الذي يطلق عليه المصدوق عليه، وهو خبر العادل، فتدلّ الآية بحسب المفهوم علىٰ انتفاء وجوب التبيُّن في المصداقين وهو المطلوب.

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٧٢ سطر ٦ .

٢ ـ نهاية الأفكار ٣ : ١١١ ـ ١١٢ .

٣ ـ أسباب النزول : ٢٧٧ ـ ٢٧٨، التبيان ٩ : ٣٤٣، مجمع البيان ٩ : ١٩٨.

٤ ـ فوائد الأُصول ٣ : ١٦٩ .

ولكن الإنصاف : أنّ شيئاً من هذه التقريبات لا يُسمن ولا يُغني من جوع؛ وذلك لأنّه لابدّ من عرْض الآية علىٰ العرف والعقلاء، وأنّهم هل يفهمون منها ما ذكروه في محاوراتهم أو لا؟ ولا وجه لإعمال بعض المطالب العقليّة الدقيقة في استفادة المفهوم، والمفهوم العرفي منها: هو أنّه متىٰ تحقّق نبأ الفاسق بشيء يجب التبيُّن فيه، لا في مطلق النبأ، وهذا بعينه مثل : «إن رزقت ولداً فاختِنْه» في أنّ الشرط فيه سيق لبيان تحقّق الموضوع.

وأمّا ما ذكره في «**الكفاية**» فهو غير متبادِر من الآية عرفاً، وكذلك ما ذكره المحقّق العراقي، وما ذكرناه سابقاً، فإنّه ليس لعدم مجيء الفاسق بالنبأ إلّا مصداق واحد، وهو نفس عدمه الخارجي، وليس خبر العادل مصداقاً له أصلاً.

وأمّا ما ذكره الميرزا النائيني قدس‌سره ففيه : أنّه لاريب في أنّ الآية الشريفة مسوقة لإفادة كبرىٰ كلّيّة، لكن الكبرىٰ التي يُستفاد منها هو وجوب التبيُّن عند إخبار الفاسق، ولا تدلّ علىٰ أزيد من ذلك.

وأمّا ما ذكره من ضمّ مورد الآية إليها، فلا دَخْل له في دلالة الآية علىٰ ما ذكره.

فالحقّ : هو ما ذكره الشيخ الأعظم قدس‌سره : من أنّ هذا الإشكال ممّا لا يمكن الذبّ عنه.

الثاني من الإشكالات علىٰ التمسُّك بالآية في المقام : هو أنّ مفهومها ـ علىٰ تقدير تسليمه ـ معارَض بعموم التعليل في ذيلها، وهو قوله تعالىٰ : ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ﴾[1] الآية.

توضيح ذلك : أنّ العلّة قد تُخصّص الحكم، وقد تُعَمِّمُهُ، وقد تُخصّص من جهة، و تعمّم من جهة أُخرىٰ، مثل: «لا تأكل الرمّان لأنّه حامض»، وحينئذٍ نقول: إنّ

---

١ ـ الحجرات (٤٩) : ٦ .

المراد بالجهالة في ذيل الآية عدم العلم بمطابقة المُخبَربه للواقع، وهو مشترك بين خبري العادل والفاسق، فعموم التعليل يقتضي وجوب التبيُّن في خبر العادل ـ أيضاً ـ فيقع التعارض بينه وبين المفهوم والترجيح لعموم التعليل؛ لأنّه أقوىٰ ظهوراً من ظهور الشرطيّة في المفهوم.

وما يقال : من أنّ النسبة بينهما هو العموم والخصوص المطلق، فإنّ المفهوم مختصّ بخبر العادل الغير المفيد للعلم؛ لأنّ الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معاً؛ إذ الموضوع في القضيّة هو الخبر القابل لأن يُتبيّن عنه، وهو ما لايفيد العلم، فالمفهوم خاصّ بخبر العدل الذي لايفيد العلم، والتعليل عامّ لكلّ ما لا يفيد العلم، فيخصّص عموم التعليل بالمفهوم.

فضعيف جدّاً علىٰ ما قرّره بعض الأعاظم ؛ بقوله: فإنّ لحاظ النسبة بين المفهوم والتعليل فرع ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة، والمدّعىٰ: هو أنّ عموم التعليل مانع عن انعقاد الظهور للقضيّة في المفهوم، فليس لها ـ حينئذٍ ـ ظهور في المفهوم حتىٰ يُخصَّص عموم التعليل به، وهذا لايُنافي ما ذكروه: من جواز تخصيص العامّ بالمفهوم المخالف، فإنّ ذلك إنّما هو فيما إذا انفصل العامّ عن القضيّة التي تتضمّن المفهوم، ولم يكن العامّ علّة لما تضمّنته القضية من الحكم، وما نحن فيه ليس كذلك.

ثمّ أضاف بأنّ مقتضىٰ الإنصاف أنّه لا وقع لأصل الإشكال وذلك :

أوّلاً : بأنّا لا نُسلِّم كون الجهالة في الآية الشريفة بمعنىٰ عدم العلم، بل هي بمعنىٰ السفاهة، وما لا ينبغي صدوره من العاقل، وليس العمل بخبر العادل سفاهة لاينبغي صدوره من العاقل، والإشكال مبنيّ علىٰ أن يراد من الجهالة عدم العلم.

فإن قلت : لو لم يصحّ الاعتماد علىٰ خبر الفاسق، فكيف اعتمدت الصحابة علىٰ خبر الوليد الفاسق، وأرادوا تجهيز الجيش لقتال بني المصطلق؟

قلت : ربّما يركن ويعتمد الشخص علىٰ من لا ينبغي الركون والاعتماد عليه؛ غفلةً أو لاعتقاد عدالة المخبر، فنزلت الآية لتنبيههم علىٰ غفلتهم أو اشتباههم في الاعتقاد بعدالته.

وثانياً : علىٰ فرض إرادة عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع من الجهالة، لكن عموم التعليل لا يعارض المفهوم، بل المفهوم حاكم علىٰ العموم؛ لأنّه يقتضي إلغاء احتمال مخالفة خبر العدل للواقع، فيصير علماً في عالم التشريع، فلا يشمله التعليل الناهي عن العمل بما وراء العلم، ولا تعارض بين الحاكم والمحكوم.

فإن قلت : إنّ ذلك كلّه فرع ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة، والمدّعىٰ هو أنّ عموم التعليل واتّصاله بها يمنع عن انعقاد الظهور لها في المفهوم.

قلت : المانع من ثبوت المفهوم ليس إلّا توهُّم منافاته لعموم التعليل، وأنّ عمومه يقتضي عدم المفهوم للقضيّة، وإلّا فظهورها الأوّلي في المفهوم ممّا لا سبيل إلى إنكاره[1]. انتهىٰ.

أقول : الظاهر من سياق الآية : أنّها في مقام إيجاب التبيُّن والحكم بوجوبه وتحصيل العلم بالواقع في موردها.

توضيحه : أنّ الإخبار علىٰ قسمين :

أحدهما : ما يكون المُخبَربه من الأُمور الخطيرة العظيمة المهمّة، و يترتّب عليه آثار مهمّة وتوالٍ خطيرة، كما في مورد الآية؛ حيث إنّ المُخبَربه فيها ارتدادُ بني المصطلق، فإنّه ـ علىٰ فرض كذبه مع تجهيز الجيوش إليهم وقتالهم ـ يوجب الندامة والضرر العظيم بذلك.

وثانيهما : ما ليس كذلك، ولا يترتّب علىٰ المُخبَربه ـ علىٰ فرض كذبه ـ مثل الضرر المذكور والندامة المزبورة، وحينئذٍ نقول : إنّ مفاد الآية أنّه لو جاء الفاسق

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول ٣ : ١٧٠ ـ ١٧٣.

بنبأ ـ وهو الخبر العظيم المهمّ، كما فسّره به في مجمع البيان[1] إمّا لإفادة التنوين ذلك، أو لأجل أنّ مادّة النبأ تفيد ذلك، والفرق بينها وبين مادّة الخبر إنّما هو بذلك، ولذا سُمّي النبيّ نبيّاً؛ لأنّه يُنبئ عن أمر عظيم مهمّ، ولم يُسمّ مخبراً ـ وجب الاستعلام وتحقيق المطلب وتحصيل العلم به؛ لأنّه من الأُمور المهمّة التي يترتّب علىٰ كذبه مفاسد كثيرة عظيمة من قتل الأنفس وتلف الأموال والندامة بإصابة القوم بجهالة، وحينئذٍ فالتبيّن بمعناه، وكذلك الجهالة بمعنىٰ عدم العلم، ولا وجه لتفسيرها بمعنىٰ: السفاهة وما لاينبغي صدوره من العاقل.

والحاصل : أنّ الآية الشريفة في مقام الحكم بوجوب تحصيل العلم بالواقع؛ فيما يترتّب علىٰ المُخبَربه في الخبر الواحد آثار خطيرة مهمّة كثيرة، ووجوبِ التبيُّن والردعِ عن العمل فيه بغير علم بمجرّد إخبار الواحد. وبناء العقلاء ـ أيضاً ـ ليس علىٰ العمل بخبر الواحد في الأُمور الخطيرة ، مثل مورد الآية من غير فرق فيه بين خبر العادل والفاسق.

فإن قلت : فعلىٰ ما ذكرت من عدم الفرق بين العادل والفاسق في ذلك، فما السرّ في ذكر خصوص نبأ الفاسق في الآية؟

قلت : لعلّ ذلك للتنبيه علىٰ فسق الوليد لغفلتهم أو عدم علمهم بذلك.

وأمّا ما ذكره بعض الأعاظم ـ فيما تقدّم ـ من حكومة المفهوم على التعليل، فقد تقدّم منّا مراراً: أنّ الحكومة تحتاج إلىٰ اللسان ودلالة اللفظ، وأنّ ثبوت المفهوم في الآية متوقّف علىٰ حكومته على التعليل، والحكومة المذكورة متوقّفة علىٰ ثبوت المفهوم، المتوقّف علىٰ الحكومة المذكورة، فيلزم الدور، فالإشكال السابق باقٍ بحاله لا دافع له.

١ ـ مجمع البيان ٩ : ١٩٩ .

الثالث من الإشكالات على التمسّك بالآية : وهنا إشكال آخر يرد على الاستدلال بالآية لم أره في كلامهم : وهو أنّ الوجه في ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة، هو كون الشرط علّة منحصرة أو تمام الموضوع المنحصر للجزاء، كما تقدّم في باب المفاهيم، وهو إنّما يُسلّم فيما إذا لم يذكر المتكلّم علّة اُخرىٰ للجزاء غير الشرط، فلو قال: «إنْ جاءك زيد فأكرمه؛ لأنّه عالم» فهو لا يدلّ علىٰ عدم وجوب إكرامه علىٰ فرض عدم مجيئه، والآية من هذا القبيل، فإنّه تعالىٰ علّل وجوب التبيّن فيها بـ ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ﴾ ، ولعلّ لوجوب التبين علّة اُخرىٰ تعمّ خبر العادل أيضاً، وحينئذٍ فكيف يُستفاد من الشرط العلّيّةُ المنحصرة ليفيد المفهوم؟! وقد تقدّم في باب المفاهيم : أنّ القولَ بوضع الجملة الشرطيّة للعلّيّة المنحصرة أو تمام الموضوع المنحصر للجزاء، في غاية الوهن، وكذا القول بالانصراف والتبادر، أو أنّ الظاهر من جعل المتكلّم للجزاء شرطاً وعدم ذكر البدل له هو أنّه علّة منحصرة، وعلىٰ أيّ تقدير فالإطلاق إنّما هو فيما إذا لم يكن هناك بيان، ومع ذكر المتكلّم في الشرطيّة ما يصلح للبيانيّة لا يصحّ الأخذ بالإطلاق، والآية الشريفة كذلك، فإنّ قوله تعالىٰ: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ﴾ يصلح لذلك، فلا يصحّ الأخذ بالإطلاق، فلا مفهوم لها حينئذٍ.

وهذا الإشكال ممّا لا يمكن الذبّ عنه أيضاً.

الرابع من الإشكالات على التمسّك بالآية : هو أنّ مفهوم الآية غير معمول به في مورده؛ لأنّه من الموضوعات الخارجيّة التي يعتبر فيها التعدُّد، وإخبارُ الوليد بارتداد الطائفة كذلك، فلابدّ من طرح المفهوم، ولا يجوز إخراج المورد.

وأجاب عنه الشيخ الأعظم ﭺ : بأنّ لزوم إخراج المورد ممنوع بالنسبة إلى المفهوم؛ لأنّ المورد داخل في منطوق الآية لا في مفهومها، بل المفهوم يشمل هذا المورد بعمومه أو إطلاقه، فيمكن تقييده بالنسبة إلىٰ الموضوعات الخارجيّة بما إذا

تعدّد المخبر العادل[١].

وأجاب عنه الميرزا النائيني بما يقرب من ذلك، وقال : لا ملازمة بين المنطوق والمفهوم من حيث المورد، حتّىٰ إذا كان المنطوق في مورد خاصّ يلزم أن يكون المفهوم ـ أيضاً ـ في ذلك المورد، بل القدر اللّازم هو اتّحاد موضوعيهما[٢]. انتهىٰ.

أقول : لاريب في أنّ ما يترتّب على العمل بخبر الواحد الفاسق بدون التبيّن في مورد الآية ـ من الندامة واللوم بإصابة القوم بجهالة ـ مترتّب على العمل بخبر العادل ـ أيضاً ـ لما عرفت من عدم بناء العقلاء ـ أيضاً ـ علىٰ العمل بمجرّد إخبار العادل في الأُمور المهمّة وعزائمها وعِظامها، وحينئذٍ نقول : إنّ الآية نزلت في هذا المورد الخاصّ، وتدلّ علىٰ عدمِ جواز العمل بخبر الفاسق بدون التبيُّن، وجوازِ العمل بخبر العادل في هذا المورد، فالأمر دائر بين لزوم إخراج المورد المستهجن وبين طرح المفهوم، فهذا الإشكال ـ أيضاً ـ ممّا لا يمكن الذبّ عنه.

أمّا الثاني : وهي الإشكالات التي لا تختصّ بآية النبأ، بل تعمّ جميع الأدلّة التي استدلّ بها علىٰ حجّيّة خبر الواحد :

فمنها : أنّها ـ علىٰ فرض دلالتها علىٰ حجّيّة أخبار الآحاد ـ معارَضة بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ أو غير العلم، والمرجع بعد التعارض إلىٰ أصالة حرمة العمل بالظنّ أو عدم حجّيّته[٣].

وأجابوا عنه : بأنّ أدلّة حجّيّة خبر الواحد أخصّ من الآيات الناهية عن

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول : ٧٦ سطر ٢١ .

٢ ـ فوائد الأُصول ٣ : ١٧٤ .

٣ ـ أُنظر عدّة الأُصول : ٤٣ سطر ١٨ ، المحصول ٢ : ١٩٢ ـ ١٩٣، الوافية، الفاضل التوني: ١٦٤ ـ ١٦٥.

العمل بغير العلم، فيخصّص عمومها بها[١].

والأولىٰ في الجواب : أن يقال بالتخصيص بالنسبة إلى قوله تعالىٰ: ﴿وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[٢]، واختصاص قوله تعالىٰ: ﴿إنّ ٱلظَّنّ لا يُغْني مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْئاً﴾[٣] بأُصول الاعتقادات، ولا يصحّ الجواب عنها بتخصيصها لإبائها عن التخصيص.

وبالجملة : الآية الأُولىٰ وإن تشمل الفروع أو تختصّ بها، لكنّها غير آبية عن التخصيص، بل قابلة له، والآية الثانية آبية عن التخصيص، لكنّها تختصّ بأُصول العقائد، كما عرفت سابقاً.

ومنها : أنّه يلزم من حجّيّة أخبار الآحاد عدم حجّيّتها، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال، فتستحيل حجّيّتها ؛ وذلك لأنّ من أخبار الآحاد إخبار السيّد‌قدس‌سره الإجماع علىٰ عدم حجّيّة خبر الواحد عند الأصحاب، وأنّ العمل به عندهم باطل كالقياس[٤]، فيشمله أدلّة حجّيّة خبر الواحد، ومفاده عدم حجّيّة أخبار الآحاد[٥].

والجواب الصحيح عنه هو ما ذكره الشيخ الأعظم‌قدس‌سره : من أنّ أدلّة حجّيّة خبر الواحد إنّما تشمل الأخبار المستندة إلى الحسّ، والإجماع المنقول ليس كذلك، فإنّه مستند إلى الحدس برأي الإمام، فلا يشمله أدلّة حجّيّة خبر الواحد[٦].

وقد تقدّم في مسألة الإجماع المنقول بخبر الواحد : أنّه إنّما يثبت به أقوال

---

١ ـ أُنظر الوافية، الفاضل التوني: ١٦٥، فرائد الأُصول : ٧٤ سطر ٣ .
٢ ـ الإسراء (١٧) : ٣٦ .
٣ ـ النجم (٥٣) : ٢٨ .
٤ ـ رسائل السيّد المرتضى ١: ٢٤ ـ ٢٥ و ٣: ٣٠٩.
٥ ـ أُنظر فرائد الأُصول : ٧٤ سطر ١٤، وفوائد الأُصول ٣: ١٧٧.
٦ ـ فرائد الأُصول : ٧٤ سطر ١٦.

عدّة من العلماء الذين يشملهم لفظ الحاكي للإجماع، وأنّه إذا ضممنا إليه القرائـن وأقوال عدّة اُخرىٰ من العلماء التي ظفرنا بها، وحصل من مـجموع ذلك الحـدس القطعي برأي المعصوم عليه السلام فهو حجّة، ولا يمكن ذلك فيما نحن فيه مع نقل الشيخ الإجماعَ علىٰ حجّيّة خبر الثقة.

وأجابوا عنه أيضاً : بأنّه لا يمكن دخول خبر السيّد تحت أدلّة حجّيّة خـبر الواحد؛ لأنّ دخوله مستلزم لخروجه، وما يستلزم مـن دخـوله خـروجه مـحال، فدخوله محال.

بيان ذلك : أنّ إخبار السيّد الإجماع علىٰ عدم حجّيّة أخبار الآحـاد، لو لم يشمل نفسه بالدلالة اللفظيّة يشمله بنحو القضيّة الحقيقيّة أو الطبيعيّة، ومقتضاه عدم حجّيّة نفسه[1].

أقول : ولأحد أن يقول : إنّ الاستحالة المذكورة ناشئة من شموله لإخـبار نفسه، فللتخلّص والفرار عنها نقول بعدم شموله لنفسه، فيبقىٰ شموله لسائر أخبار الآحاد بلا لزوم محذور الاستحالة.

كما أنّه لقائل أن يقول في قباله ـ من جانب القائلين بحجّيّة أخبار الآحاد ـ: إنّ الاستحالة إنّما نشأت من شمول أدلّة حجّيّة خبر الواحد لإخبار السيّد بالإجماع المذكور، فللتخلّص عن الاستحالة نقول بعدم شمولها لخبر السيّد، فيبقىٰ شـمولها لسائر أخبار الآحاد بلا إشكال ولا محذور.

وبالجملة : الاستحالة إنّما نشأت عن إطلاق أدلّة حجّيّة خبر الواحد الشامل لخبر السيّد، فإذا قُيّدت بغير خبر السيّد قدس سره ترتفع الاستحالة.

وأجابوا عن أصل الإشكال أيضاً : بأنّ الأمر دائر بين دخول خبر السـيّد قدس سره

١ ـ حاشية فرائد الاُصول، المحقق الخراساني : ٦٣ سطر ٦.

تحت أدلّة حجّيّة خبر الواحد وخروج سائر أخبار الآحاد عنها، وبين العكس، ولا ريب في أنّ العكس هو المتعيِّن، لا لمجرّد قبح انتهاء التخصيص إلىٰ أن يبقىٰ واحد، بل لأنّ المقصود من الكلام ينحصر في بيان عدم حجّيّة خبر الواحد العادل، ولا ريب في أنّ التعبير عن هذا المقصود بما يدلّ علىٰ حجّية خبر الواحد، قبيح في الغاية، وفضيح إلى النهاية، ومن قبيل الأكل من القفاء[1].

وأجاب صاحب الكفاية في الحاشية عن ذلك: بأنّه من الممكن جدّاً أن يُراد من الآية: هو حجّيّة خبر العادل واقعاً مطلقاً إلى زمان إخبار السيّد بعدم حجّيّته، كما هو قضيّة ظهورها من دون أن يُزاحمه شيء قبله وعدم حجّيّته بعده[2]. انتهىٰ.

أقول: يرد عليه: أنّ معقد إجماع السيّد‌ تَتِنُّ ـ هو إجماع الأصحاب من لدن بعث النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم إلىٰ يوم القيامة، ومعه لا يستقيم ما ذكره قدس سره.

ثمّ إنّه أورد علىٰ ما ذكره بقوله: لكنّ الإجماع قائم علىٰ عدم الفصل بين ما قبل زمان السيّد وما بعده، وأنّ خبر الواحد لو كان حجّة علىٰ الأوّلين فهو حجّة علىٰ الآخرين، وإلّا فليس حجّة علىٰ الأوّلين أيضاً، وعليه فإنّه وإن لم يكن الالتزام بذلك واقعاً، إلّا أنّه لا بأس بالقول بأنّ الخبر حجّة مطلقاً واقعاً، كما هو كذلك ظاهراً قبل زمان السيّد، ويلتزم بعدم حجّيّته مطلقاً ظاهراً بعد زمان السيّد، فلا يستلزم ذلك قبحاً[3]. انتهىٰ.

وفيه ما لا يخفىٰ، فإنّ المفروض ـ حينئذٍ ـ أنّ الحجّيّة مقطوعة معلومة، ومعه كيف يمكن القول بأنّ عدم الحجّيّة حكم ظاهريّ؟!

وأجاب المحقّق العراقي قدس سره عن أصل الإشكال:

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول: ٧٤ سطر ٢١.

٢ ـ حاشية فرائد الأُصول، المحقق الخراساني: ٦٣ سطر ٤.

٣ ـ حاشية فرائد الأُصول، المحقق الخراساني: ٦٣ سطر ١٥.

أوّلاً: بأنّ الآية ونحوها في مقام جعل حجّيّة الخبر الواحد، ولا يمكن شمولها لخبر السيّدقدس سره لأنّ الآية ونحوها إنّما تجعل الحجّيّة فيما إذا شكّ في الحجّيّة، فهي إنّما تشمل خبر السيّد إذا كان مشكوك الحجّيّة، والشكّ في حجّيّة خبر السيّد وعدمها ملازم للشكّ في مضمون الآية؛ أي في حجّيّة خبر الواحد، والشكّ في مضمون الآية متأخّر عنها بحسب الرتبة، ولا يمكن شمول الآية لما هو متأخّر عنها رتبةً[1]. انتهىٰ ملخّص كلامهقدس سره.

وفيه أوّلاً: أنّ مفاد الآية ونحوها هو إيجاب العمل بخبر الواحد العادل وحرمته في خبر الفاسق، لا جعل الحجّيّة بالنسبة إلى خبر العادل وعدم الحجّيّة لخبر الفاسق، فإنّ المجعول هو منشأ انتزاعهما، فينتزع من الوجوب الحجّيّة، ومن الحرمة عدم الحجّيّة.

وثانياً: سلّمنا أنّها في مقام جعل الحجيّة واللاحجّيّة، لكنّها إنّما تجعل الحجّيّة لخبر الواحد إذا شُكّ فيها؛ لأنّه مع العلم بالحجيّة لا معنىٰ لجعلها، وكذلك لو علم بعدم الحجّيّة لخبر الواحد يستحيل جعل الحجّيّة له فالحجّيّة إنّما يصحّ جعلها إذا كانت مشكوكة فإذا شكّ في حجيّة خبر السيّد يشمله إطلاق أدلّة حجّية خبر الواحد.

وأمّا ما أشار إليه هنا، وتقدّم منه ومن غيره سابقاً: من أنّ الشكّ في شيء متأخّر عن ذلك الشيء رتبة، فقد تقدّم فساده، مع أنّ الشكّ في حجّيّة خبر السيّدقدس سره ليس متأخّراً عن مضمون الآية؛ لتحقّق هذا الشكّ قبل نزول الآية، فكيف يتأخّر عنه[2]؟!

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ١١٨ ـ ١١٩.

٢ ـ ولا يخفى أنّه لم يكن خبر السيّد قبل نزول الآية؛ فكيف يتحقّق الشكّ فيه؟! اللّهمّ إلّا أن يريد ـ دام ظلّه ـ مفاده، لا نفسه. المقرّر حفظه الله.

ثمّ إنّه‌ قدس‌سره ذكر جواباً ثانياً : وهو أنّ الأمر في المقام دائر بين التخصيص والتخصُّص؛ لأنّه إن كان خبر السيّد داخلاً في الآية وأمثالها، وسائرُ أخبار الآحاد خارجاً لزم التخصيص، وإن كان خبر السيّد خارجاً عن أدلّة الحجّيّة، وسائر الأخبار داخلاً، لزم التخصُّص، وإذا دار الأمر بينهما فالتخصّص أولىٰ.

بيان ذلك : أنّه إن كان خبر السيّد داخلاً تحت أدلّة الحجّيّة فلا يمكن دخول سائر الأخبار تحتها، فيلزم تخصيصها به، وإن كان سائر الأخبار داخلاً فنعلم ـ حينئذٍ ـ بحجّيّتها ومقتضى العلم بحجّيّتها هو العلم بعدم حجّيّة خبر السيّد ومقتضاه خروجه عن تحت أدلّة الحجّيّة وعدم شمولها له تخصّصاً[1].

ومنها : أي الإشكالات التي أوردوها علىٰ أدلّة حجّيّة خبر الواحد : عدم شمولها للإخبار بواسطة أو وسائط، كإخبار الشيخ، عن المفيد، عن الصفّار، عن العسكري عليه‌السلام .

ويمكن تقريب الإشكال بوجوه :

الأوّل : دعوىٰ انصراف الأدلّة عن الإخبار مع الواسطة، ويمكن تقريره: بأنّ الأدلّة منصرفة إلى الأخبار الوجدانية، مثل خبر الشيخ فقط، ومنصرفة عن الأخبار الثابتة بالتعبّد بقول الشيخ‌ قدس‌سره كخبر المفيد والصدوق والصفّار[2].

ويمكن منع دعوى الانصراف :

أوّلاً : بأنّ كلّ واسطة من الوسائط إنّما تُخبر عن المُخبِر السابق عليها بلا واسطة، فالشيخ يخبر عن المفيد بلا واسطة، والمفيد ـ أيضاً ـ يُخبر عن الصدوق بلا واسطة، وهكذا.

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ١١٩ .

٢ ـ أُنظر فرائد الأُصول : ٧٥ سطر ١ .

مضافاً إلى أنّا نقطع بوجود ملاك الحجّيّة في الأخبار مع الوسائط أيضاً.

ويمكن تقرير الانصراف بوجهٍ آخر لايرد فيه ما أُورد علىٰ الأوّل: وهو أنّ العُمدة في أدلّة حجّيّة أخبار الآحاد هو استقرار بناء العقلاء علىٰ ذلك، وبناؤهم إنّما هو علىٰ العمل بالأخبار بلا واسطة أو مع وسائط قليلة إلىٰ عشرة مثلاً، وأمّا مع كثرة عدد الوسائط بالغة أربعين واسطة ـ مثلاً ـ كما هو كذلك من زماننا هذا إلى عصر الأئمةعليهم‌السلام فليس بناؤهم على العمل بها.

ويمكن الجواب عنه أيضاً: بأنّ الوسائط في أخبارنا المرويّة عن الأئمةعليهم‌السلام ليست بهذه الكثرة، بل لا تزيد في كثير منها عن أربع أو خمس، وبلوغها إلىٰ ثمانية أو تسعة في غاية الندرة؛ وذلك لأنّ الوسائط فيها هي التعداد المذكور في الكتب الأربعة المدوّنة في عصر المشايخ الثلاثة رضوان الله تعالىٰ عليهم.

وأمّا من عصر المشايخ إلىٰ زماننا فلا يحتاج إلى الواسطة؛ لأنّا نقطع بأنّ كتب الأخبار الأربعة للمشايخ الثلاثة، كما نقطع بأنّ الفرائد ـ مثلاً ـ للشيخ الأنصاري ـ أعلى الله مقامه ـ وثبوت ذلك بالتواتر، لا بأخبار الآحاد.

الثاني من الوجوه: أنّه لابدّ من تحقّق الموضوع قبل الحكم، وأخبار الوسائط ليست كذلك، فإنّ خبر المفيد والصفّار إنّما يثبتان بوجوب تصديق الشيخقدس‌سره في إخباره عمّن حدّثه، مع أنّه لابدّ من تحقّق الموضوع في رتبة سابقة علىٰ الحكم[1].

الثالث: أنّه يلزم إثبات الموضوع بالحكم بالنسبة إلىٰ الوسائط، فإنّ أخبارهم ليست مُحرزةً بالوجدان، فإنّ المحرَز بالوجدان هو خبر الشيخ فقط، لا الوسائط، بل يُراد إثباتها بالتعبّد والحكم بوجوب تصديق العادل، فيلزم أن يكون الحكم بوجوب تصديق العادل مثبتاً لموضوع نفسه، وهو أخبار الوسائط، التي هي موضوع الحكم

١ ـ أُنظر نهاية الأفكار ٣: ١٢١.

بوجوب التصديق، وهو محال؛ لأنّه لابدّ من تحقّق الموضوع في مرتبة سابقة عن الحكم، ثمّ يتعلّق الحكم به، وما نحن فيه ليس كذلك[١].

الرابع من الوجوه الذي يصعب الذبّ عنه : أنّه يعتبر في التعبّد في الموضوعات الخارجيّة ترتّب أثر شرعيّ عليها، وإلّا فنفس الموضوعات الخارجيّة مع عدم ترتّب أثر شرعي عليها، غير قابلة لأن يتصرّف فيها الشارع بالجعل والرفع، فالتعبّد فيها إنّما هو بلحاظ آثارها الشرعيّة، وليس في الأخبار مع الواسطة أثر شرعيّ يترتّب عليها.

وأمّا الحكم بوجوب تصديق العادل : فإن أُريد منه الوجوب القلبي والالتزام والاعتقاد الباطني، فقد تقدّم أنّه غير قابل لأن يتعلّق به حكم من الأحكام؛ لأنّ الاعتقاد بشيء له مبادٍ خاصّة يوجد بوجودها، ولا يمكن تحقّقه مع عدمها، وأنّه ليس تحت الإرادة والاختيار حتّىٰ يتعلّق به حكم من الأحكام.

مضافاً إلىٰ أنّا لم نجد ما يدلّ على هذا الحكم ـ أي وجوب التصديق القلبي للعادل ـ في خبره من الأدلّة الشرعيّة[٢].

وأجاب الشيخ الأعظم‏ قدس‌سره عن الوجه الثالث :

أوّلاً : بالنقض بالإقرار بالإقرار الثابت بالإجماع؛ حيث إنّه يثبت بالحكم بنفوذ الإقرار الإقرارُ السابق الموضوعُ للحكم بنفوذه.

وثانياً : بأنّ هذا الإشكال مبنيّ علىٰ أنّ مفاد الآية إيجاب العمل الذي هو منشأ الانتزاع للحجّيّة، وأمّا بناءً علىٰ أنّ المراد منها جعل الكاشفيّة والطريقيّة بتتميم كشفها، فلا يرد هذا الإشكال.

---

١ ـ أُنظر حاشية فرائد الأُصول، المحقق الخراساني: ٦٤ ، فوائد الأُصول ٣ : ١٧٨ ـ ١٧٩، نهاية الأفكار ٣ : ١٢١ .

٢ ـ أُنظر فرائد الأُصول : ٧٥ سطر ١٢.

وبعبارة أُخرىٰ : إنّ هذا الإشكال إنّما يتّجه إذا كان الحكم موجداً لموضوعه واقعاً؛ بأن يتحقّق ويوجد الموضوع في نفس الأمر بالتعبّد بعد ما لم يكن، وأمّا إذا فرض كشف الحكم عن موضوع كان موجوداً قبل الكشف واقعاً فلا. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ الشارع المقدّس جعل الكاشفيّة والطريقيّة لخبر الشيخ‏ قدس‌سره فهو يكشف عن قول المفيد، وخبر المفيد كاشف وطريق إلىٰ خبر الصدوق... وهكذا، وحينئذٍ فلا يكون الحكم موجداً لموضوعه، بل هو كاشف عن وجوده قبله في نفس الأمر، فلا يلزم الاستحالة.

وثالثاً : بأنّ أخبار الوسائط وإن كان خارجاً عن موضوع ذلك الحكم العامّ، لكن من المعلوم أنّ هذا الخروج مستند إلىٰ قصور العبارة وعدم قابليّتها لشموله، لا للفرق بينه وبين غيره في نظر المتكلّم، بل يشمله بنحو القضيّة الطبيعيّة ـ أي: الحقيقيّة ـ لا الطبيعيّة المصطلحة[1]. انتهىٰ.

وعلىٰ مدار هذه الأجوبة يدور ما ذكره الميرزا النائيني[2] والمحقّق العراقي[3] قدس‌سرهما ولكن لابدّ من ملاحظة مفاد الآية؛ وأنّه هل هو ما ذكروه أو لا؟ فنقول: لاريب في أنّ مفهوم الآية علىٰ فرض ثبوته ـ كما هو المفروض ـ ليس هو جعل الكاشفيّة والطريقيّة لخبر العادل، بل مفادها عدم وجوب التبيُّن في العمل بخبر الواحد العادل، وحرمة العمل بخبر الفاسق بدون التبيُّن، وإيجاب العمل بخبر العادل، لا جعل الطريقيّة والكاشفيّة له بتتميم الجعل.

سلّمنا ذلك، لكن قد عرفت أنّه يشترط في التعبّد بالموضوعات ـ كما في استصحابها ـ ترتُّب أثرٍ شرعيٍّ عليها، ولا أثر كذلك لها في هذا التعبّد، ولا يمكن مع

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٧٥ ـ ٧٦.

٢ ـ فوائد الأُصول ٣ : ١٧٩ .

٣ ـ نهاية الأفكار ٣ : ١٢٢ ـ ١٢٣ .

إفادتها لجعل الطريقيّة والكاشفيّة إفادتُها إيجاب تصديق العادل معاً، فإنّها لا تدلّ إلّا علىٰ أحد الأمرين: إمّا جعل الكاشفيّة والطريقيّة، وإمّا إيجاب تصديق العادل، فعلىٰ فرض كون مفادها جعل الكاشفيّة للخبر لا تفيد إيجاب تصديق العادل؛ حتىٰ يقال: إنّ ذلك أثر شرعيّ لها.

وعُمدة الإشكالات في نظر القوم اثنان:

أحدهما: إشكال لزوم إيجاد الحكم لموضوع نفسه، وهو محال.

ثانيهما: عدم ترتُّب الأثر الشرعي على التعبّد بخبر الشيخ والمفيد‌قدس‌سرهما وغيرهما.

وأجاب الميرزا النائيني والمحقّق العراقي عن الأوّل: بأنّ الذي هو غير معقول هو إثباتُ الحكم لموضوع شخص هذا الحكم، لا إيجاد موضوعٍ لحكم آخر، فإنّ هذا بمكان من الإمكان، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ خبر المفيد إنّما يثبت بوجوب تصديق الشيخ‌قدس‌سره في إخباره عن المفيد الذي فرضنا أنّه محرز بالوجدان، وإذا ثبت خبر المفيد بوجوب التصديق يعرض عليه وجوب التصديق، ومن وجوب تصديق المفيد يثبت خبر الصدوق، فيعرض عليه وجوب التصديق ... وهكذا إلىٰ أن ينتهي إلىٰ أوّل سلسلة الوسائط، فكلُّ حكم لموضوعٍ مُثبتٌ لموضوع آخر يترتّب عليه حكم آخر، فهنا موضوعات متعدّدة لأحكام متعدّدة من سنخ واحد، وتعدّد الأحكام نشأ من انحلال قضيّة «صدّق العادل» إلى أحكام متعدّدة حسب تعدّد موضوعاتها، وحينئذٍ فلا يلزم المحذور المذكور.

وأجاب عن الثاني: بأنّ دليل الاعتبار وإن كان بحسب الصورة قضيّة واحدة، إلّا أنّه ينحلّ إلىٰ قضايا متعدّدة الملحوظ فيها طبيعة الأثر، فإذا فرضنا أنّ سلسلة سند الروايات تنتهي بالأخَرة إلىٰ الرواية الحاكية لقول الإمام‌عليه‌السلام فدليل التعبُّد ينحلّ إلى قضايا متعدّدة حسب تعدُّد الأشخاص الواقعين في السلسلة، ولكلٍّ منهم أثر

يخصّه غير الأثر المترتّب علىٰ الآخر، وتكون كلّ قضيّة حاكمة علىٰ غيرها، فإنّ المُخبَربه بخبر الصفّار الحاكي لقول العسكري عليه السلام في مبدأ السلسلة، لمّا كان حكماً شرعيّاً بمقتضىٰ أدلّة حجّيّة خبر العادل، فوجوب تصديق الصفّار من الآثار الشرعيّة المترتّبة علىٰ خبر الصفّار، فالصدوق الحاكي لقول الصفّار قد حكىٰ موضوعاً ذا أثر شرعيّ، فيعمّ دليل الاعتبار قول الصدوق، فيجب تصديقه في إخبار الصفّار له، فوجوب التصديق أثر شرعيّ ترتّب علىٰ قول الصدوق.

ثمّ إنّ المفيد الحاكي لقول الصدوق قد حكىٰ موضوعاً ذا أثرٍ شرعيّ، فيجب تصديقه أيضاً ... وهكذا إلىٰ أن ينتهي إلىٰ قول الشيخ المحرَز بالوجدان، فكلّ لاحق يُخبر عن موضوع سابق ذي أثرٍ شرعيّ، غايته أنّ الآثار من سنخٍ واحد، ولا محذور في ذلك إذا انتهت الآثار إلىٰ أثرٍ مغاير، وهو وجوب الشيء أو حرمته[1] انتهىٰ.

أقول: قد تقدّم أنّه ليس مفادُ الآية ـ علىٰ تقدير ثبوت المفهوم لها ـ إلغاءَ احتمال الخلاف في خبر الواحد وجعله علْماً في عالم التشريع وتتميم كشفه، بل ليس مفادها إلّا إيجاب العمل بخبر الواحد، وعلىٰ فرض ذلك ليس فيها حكومة؛ لما عرفت من أنّ الحكومة تحتاج إلى اللفظ واللسان.

سلّمنا ذلك، لكن جعل الكاشفيّة لموضوع يحتاج إلىٰ أثرٍ شرعيّ؛ ليكون الجعل بلحاظه، ويمكن تصويره بوجوهٍ كلّها مخدوشة:

الأوّل: ما ذكره الميرزا النائيني قدس سره **والمحقّق العراقي** قدس سره: من أنّه يكفي ترتّب الأثر عليه ولو بألف واسطة، ولا يفتقر إلىٰ ترتّب أثرٍ شرعيٍّ مستقلٍّ بلا واسطة، بل يكفي كون كلٍّ واحد من خبر الشيخ والصدوق والمفيد جزء الموضوع للأثر وهو

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣: ١٧٩ ـ ١٨٣، نهاية الأفكار ٣: ١٢٣ ـ ١٢٤.

قول الإمام العسكري عليه السلام[١].

وفيه: أنّه ليس للوجوب أو الحرمة ـ مثلاً ـ إلّا موضوع واحد، وهو صلاة الجمعة ـ مثلاً ـ فصلاة الجمعة تمام الموضوع لحكمها بلا دَخْل شيءٍ آخر في موضوعيّتها له، ولذلك يثبت لها؛ سواء نقل الشيخ أو المفيد قدس سرهما ذلك أم لا.

الثاني: ما ذكره شيخنا الحائري قدس سره في الدرر: وهو أنّ وجوب تصديق العادل فيما أخبر به ليس من قبيل الحكم المجعول للشكّ تعبُّداً، بل مفاد الحكم هنا جعل الخبر ـ من حيث إنّه مفيد للظنّ النوعي ـ طريقاً إلى الواقع، فعلىٰ هذا لو أخبر العادل بشيء ملازم لشيءٍ له أثر شرعاً أو عقلاً أو عادةً، نأخذ به ونرتّب علىٰ لازم المُخبَر به الأثر الشرعي المرتَّب عليه.

والسرّ في ذلك: أنّ الطريق إلىٰ أحد المتلازمين طريق إلىٰ الآخر وإن لم يلتفت المخبِر إلى الملازمة، فحينئذٍ نقول: يكفي في حجّيّة خبر العادل انتهاؤه إلىٰ أثر شرعيّ[٢].

وفيه: أنّه لا ملازمة شرعيّة ولا عقليّة ولا عاديّة بين خبر الشيخ وبين خبر المفيد قدس سرهما مثلاً: أمّا الملازمة الشرعيّة فتابعة للدليل عليها، وليس فيما نحن فيه دليل يدلّ عليها، وأمّا آية النبأ ونحوها فلا تدلّ إلّا علىٰ إيجاب العمل أو جعل الطريقيّة؛ بناء علىٰ ما ذكره بعض، وليس فيها دلالة علىٰ الملازمة المذكورة. وأمّا انتفاء الملازمة العقلية والعادية فواضح.

الثالث: أن يقال: إنّ الأثر العملي في المقام هو جواز التقوّل بـ«قال المفيد» بعد إخبار الشيخ: بأنّه قال المفيد، فيترتّب علىٰ خبر الشيخ هذا الأثر الشرعي ...

---

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول ٣: ١٨١، ونهاية الأفكار ٣: ١٢٤.

٢ ـ درر الفوائد: ٣٨٨.

وهكذا.

وفيه : أنّه صحيح ، لكن خبر المفيد من الموضوعات الخارجيّة التي يفتقر في إثباتها إلى البيّنة، ولا يكفي مجرّد خبر العدل الواحد ـ وهو الشيخ‌ تَتِرُّ ـ في إثباته[١].

فإن قلت : الافتقار إلى البيّنة إنّما هو في الموضوعات الصّرفة التي لا يترتّب عليها أثر أصلاً، وأمّا الموضوعات التي تنتهي إلىٰ ترتّب الأثر الشرعي عليها فلا يحتاج فيها إلى البيّنة.

وبعبارة أُخرىٰ : الموضوعات المحكيّة المنتهية إلىٰ ما يترتّب عليه الأثر الشرعي، لا تحتاج في إثباتها إلى البيّنة، وما نحن فيه من هذا القبيل.

قلت : هذا إنّما يصحّ إذا كان المحكيّ قول الإمام‌ عليه‌السلام والمفروض فيما نحن فيه أنّ المحكيّ بخبر الشيخ هو قول المفيد، وهو ليس أثراً شرعيّاً، وأمّا قول الإمام وإنشاء الحكم فليس مقولاً لقول الشيخ، ولذا قد لا تجب صلاة الجمعة واقعاً، ومع ذلك يصدق الشيخ في إخباره عن المفيد إذا حدّثه المفيد بذلك.

ثمّ إنّ ما ذكروه : من كفاية ترتُّب الأثر على قول الصفّار الحاكي عن قول الإمام‌ عليه‌السلام في مبدأ السلسلة.

فيه : بعد الغضّ عن أنّه يحكي قول الإمام‌ عليه‌السلام لا نفس الحكم الشرعي، فلا يترتّب الحكم الشرعي علىٰ خبر الصفّار أيضاً، أنّه لم يثبت خبر الصفّار إلّا بخبر الشيخ عن المفيد عن الصدوق عنه، فلابدّ أوّلاً من إثبات صحّة التعبّد بخبر الشيخ ومَنْ بعده حتىٰ يثبت خبر الصفّار، وبدون إثبات خبر الشيخ ومَنْ بعده كيف يمكن

١ ـ أقول إذا كان لموضوع أثر شرعي صحّ التعبّد به بلحاظ ذلك الأثر كما في استصحابه ولا يفتقر حينئذٍ إلى تعدّد الشاهد عليه والمفروض ثبوت الحكم الشرعي على خبر الشيخ وهو جواز التقوّل بـ«قال المفيد» وهكذا، ولا يخفى عدم استقامة جواب الإشكال الآتي بقوله إن قلت حينئذٍ. المقرّر حفظه الله.

إثبات خبر الصفّار؟! فإنّه ليس محرَزاً بالوجدان ـ كما هو المفروض ـ فلا يُفيد مجرّد ترتّب الأثر علىٰ خبر الصفّار وليس لخبر الشيخ أثر شرعيّ يصح التعبّد بلحاظه؛ حتّى يثبت به إخبار مَن بعده، وقد تقدّم : أنّ وجوب التصديق لا يمكن أن يكون أثراً له؛ لأنّه إن أُريد به الالتزام الباطني والعقد القلبي فهو ممتنع، وإن أُريد به وجوب التصديق القولي ـ أي : القول بأنّ الشيخ تَيِّنُ صادق في إخباره ـ فليس هو المقصود.

مضافاً إلى عدم الدليل عليه إلّا ذيل آية الأُذن[١] التي هي ـ أيضاً ـ لا تدلّ علىٰ ذلك.

وإن أُريد به وجوب التصديق العملي، فليس لوجوب التصديق عمل، ولا يتعلّق به العمل.

هذا كلّه ـ إشكالاً وجواباً ـ إنّما هو بحسب النظر العقلي والدقائق العقليّة التي ذكرها القوم، واقتفينا أثرهم فيها.

والتحقيق في الجواب عن جميع الإشكالات : أنّه لابدّ من عرض الآية على العرف والعقلاء، فإنّ فهمهم هو المتّبع، أمّا الإشكال الأوّل ـ وهي دعوىٰ الانصراف ـ فهي غير بعيدة بالدقّة العقليّة، لا بحسب المتفاهم العرفي، فإنّ العرف والعقلاء لايرون فرقاً بين الخبر بلا واسطة وبينه مع الواسطة؛ بعد فرض دلالة الآية بحسب المفهوم علىٰ حجّيّة خبر الواحد، فإنّه إذا قال المولىٰ لعبده: «إذا أخبرك العادل بقدوم الضيف فهيِّئ له الطعام ومقدّمات إكرامه وضيافته»، فأخبره عادل عن عادل آخر بقدوم الضيف، فإنّ العقلاء لا يتأمّلون في لزوم تهيئة مقدّمات الضيافة على العبد؛ بإعمال الدقائق العقليّة المتقدّمة في شمول أمرِ المولىٰ وقولِهِ لهذا النحو من الأخبار،

---

١ ـ التوبة (٩) : ٦١.

بل لا فرق عندهم بين الإخبار بلا واسطة وبينه مع الواسطة في شمول الدليل لهما.

والسرّ في ذلك: أنّهم لا يفهمون من الإخبار مع الوسائط إلّا نقل قول الإمام عليه السلام والوسائط ـ عندهم وفي نظرهم ـ طريقٌ محض ليست منظوراً فيها، وليس لها موضوعيّة عندهم، فتأمّل جيّداً.

آية النَّفر

ومن الآيات التي استدلّ بها علىٰ حجّيّة أخبار الآحاد قوله تعالىٰ: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا في ٱلدِّينِ وَلِيُنْذِروا قَوْمَهُمْ إذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1]:

ذهب الشيخ الأعظم قدس سره[2] وجماعة[3] إلى عدم دلالة الآية علىٰ حجّيّة خبر الواحد.

وذهب الميرزا النائيني قدس سره إلى دلالتها عليها، ومهّد لذلك مقدّمات:

الأُولىٰ: أنّ كلمة «لعلّ» مهما تستعمل، تدلّ علىٰ أنّ ما يتلوها من العلل الغائيّة لما قبلها؛ من غير فرقٍ في ذلك بين التكوينيّات والتشريعيّات، ومن غير فرق فيما يتلوها بين الأفعال الاختياريّة وبين غيرها، فإن كان ما قبلها واجباً فما يتلوها ـ أيضاً ـ واجب، وإن كان مُستحبّاً فهو مستحبّ.

الثانية: المراد من الجمع في قوله تعالىٰ: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا﴾ وقوله: ﴿وَلِيُنْذِرُوا﴾ وقوله: ﴿يَحْذَرُون﴾، هو الجمع الاستغراقي الأفرادي، لا المجموعي الارتباطي؛ لوضوح أنّ المكلّف بالتفقّه هو كلّ فرد من أفراد الطائفة، لا مجموعهم، كما أنّ المراد

---

١ ـ التوبة (٩): ١٢٢.

٢ ـ فرائد الأُصول: ٧٩ ـ ٨٠.

٣ ـ كفاية الأُصول: ٣٤٣، درر الفوائد: ٣٩٠ ـ ٣٩١.

إنذار كلّ فرد منهم، لا المجموع.

الثالثة : ليس المراد من الحذر مجرّد الخوف والحذر العقلي، بل المراد منه هو الحذر الخارجي، الذي يحصل بالعمل بقول المنذِر وتصديق قوله والجري علىٰ ما يقتضيه من الحركة والسكون، وليس المراد الحذر عند حصول العلم من قول المنذر، بل مقتضىٰ الإطلاق والعموم الاستغراقي في قوله تعالىٰ: ﴿لِيُنْذِرُوا﴾ هو وجوب الحذر مطلقاً؛ سواء حصل العلم من قول المنذر أم لا، غايته أنّه يجب تقييد إطلاقه بصورة عدالة المنذر؛ لقيام الدليل علىٰ عدم وجوب العمل بقول الفاسق، كما هو منطوق آية النبأ. وبعد العلم بهذه الأُمور لا أظنّ أحداً يشكل في دلالة الآية الشريفة علىٰ حجّيّة خبر الواحد[1]. انتهىٰ.

أقول : في الآية الشريفة احتمالات :

الأوّل من الاحتمالات: أن يُراد منها : هلّا خرج من كلّ طائفة فرقة إلى جهاد الأعداء، وتبقىٰ جماعة أُخرىٰ عند النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم.

ويؤيّد ذلك أُمور :

الأوّل : أنّ قبلها قوله تعالىٰ : ﴿مَا كَانَ لِأَهلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ ٱللهِ﴾[2]، فإنّ هذه الآية نزلت ـ علىٰ ما نُقل عن أبي جعفر الباقر عليه السلام[3] ـ حين ما كان المؤمنون عدّة قليلة، وكانوا مأمورين بالجهاد قاطبة، وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾[4] نزلت بعد كثرتهم وازديادهم فهي ناسخة للأُولىٰ، وحينئذٍ فالتحضيض المستفاد من كلمة «لولا» إنّما

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ١٨٥ ـ ١٨٧ .

٢ ـ التوبة (٩) : ١٢٠ .

٣ ـ أُنظر التبيان ٥ : ٣٢٣، ومجمع البيان ٥ : ١٢٦ .

٤ ـ التوبة (٩) : ١٢٢ .

هو علىٰ عدم تفرّقهم فرقتين.

الثاني: أنّ الآية واقعة في سياق الآيات التي وردت في الجهاد.

الثالث: استعمال مادّة «النَّفْر» فإنّه يستعمل في النَّفْر إلىٰ الجهاد غالباً في الكتاب المجيد.

الرابع: مناسبة معنىٰ «النَّفْر» لغةً لذلك، فإنّ معناه ما يُرادف في الفارسية بـ«جهيدن»، كما في قوله تعالىٰ: ﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ* فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ﴾[1]، وأصله الفزع، وهو يُناسب الخروج إلى الجهاد.

الخامس: أنّها نزلت في المؤمنين؛ حيث حلفوا على عدم التخلّف عن غزوة يغزوها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولا سَريّة؛ حيث إنّه صلى الله عليه وآله وسلم إذا خرج إلى الجهاد لا يتخلّف عنه إلّا المنافقون، فأنزل الله وحياً وأخبر عيوب المنافقين، وبيّن نفاقهم[2]. وعلىٰ هذا الاحتمال ففي قوله: ﴿وَلِيُنْذِروا قَوْمَهُمْ إذا رَجَعُوا إلَيْهِمْ﴾[3] احتمالان:

أحدهما: أنّ المراد: لتتفقّه الفرقة الباقية مع النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم يتعلّمون الأحكام والآداب منه صلى الله عليه وآله وسلم فإذا رجعت الطائفة النافرة ينذرونهم ببيان ما نزل من الآيات في غيابهم، ويُعلّمونهم السُّنن والفرائض التي تلقّوها منه صلى الله عليه وآله وسلم.

وثانيهما: أنّ المراد: ليتفقّه الفرقة النافرة في الدين؛ بما رأت من آيات الله، وحصل لهم بذلك بصيرة في الدين بظهور المسلمين وغلبتهم مع قلّتهم على المشركين ونصرتهم علىٰ أعدائهم، ولينذروا قومهم من الكفّار والمنافقين بنصرة الله المسلمين وتأييده لهم، ويخبروهم بذلك.

الثاني من الاحتمالات في الآية الشريفة: هو أنّ قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ

---

١ ـ المدّثّر (٧٤): ٥٠ ـ ٥١.

٢ ـ مجمع البيان ٥: ١٢٥ ـ ١٢٦.

٣ ـ التوبة (٩): ١٢٢.

﴿المُؤمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾[1] ليس إنشاءً، بل إخباراً عن أنّ وضع المؤمنين كذلك؛ لا يمكنهم معه النفر جميعاً من الأطراف إلى المدينة؛ لتعلّم الأحكام وتلقّيها من النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فهلّا نفر من كلّ فرقة طائفة؛ لعدم إمكان نَفْرهم جميعاً إلى المدينة لتعلُّم الأحكام **﴿وَلِيُنْذِروا قَوْمَهُمْ إذا رَجَعُوا إلَيْهِمْ﴾**.

الثالث من الاحتمالات: أنّ قوله تعالىٰ: **﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾** إنشاء: بأنّه ليس لهم ذلك، وأنّه لابدّ من نَفْر طائفة من كلّ فرقة، وحينئذٍ ففي قوله تعالىٰ: **﴿لِيَتَفَقَّهُوا في ٱلدِّينِ﴾** ثلاثة احتمالات:

أحدها: أنّ المراد التفقّه في خصوص المسائل الفرعيّة.

ثانيها: أنّ المراد التفقّه في خصوص أُصول العقائد.

ثالثها: الأعمّ منهما.

والاستدلال بالآية الشريفة علىٰ حجّيّة خبر الواحد، متوقّف علىٰ الاحتمال الثاني من الاحتمالات المتقدّمة آنفاً في معنىٰ **﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ﴾**، مع إرادة التفقّه في خصوص المسائل الفرعيّة، وأمّا لو أُريد منه خصوص أُصول الاعتقادات فلا؛ لعدم حجّيّة خبر الواحد فيها قطعاً، وكذلك لو أُريد منه الأعمّ منها ومن الفروع، اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّها ـ حينئذٍ ـ وإن دلّت علىٰ حجّيّة أخبار الآحاد مطلقاً، لكن تُخصَّص بغير أُصول العقائد بحكم العقل بعدم حجّيّة خبر الواحد فيها.

لكن هنا إشكال آخر: وهو أنّ المراد من التفقُّه تعلُّم الأحكام الشرعيّة عن اجتهاد، فتدلّ علىٰ حجّيّة خبر الواحد المجتهد الفقيه فيما ينقله، ولا تدلّ علىٰ حجّيّة خبر الواحد في صورة مجرّد نقل الرواية مع عدم كون المخبر فقيهاً ومجتهداً، كما هو المطلوب.

---

١ ـ التوبة (٩) : ١٢٢ .

وأيضاً تدلّ الآية الشريفة : علىٰ حجّيّة الخبر المشتمل علىٰ الإنذار والمتضمّن للتخويف لا مطلقاً، فلا تدلّ على حجيّة مجرّد نقل رأي الإمام عليه‌السلام مثل وجوب التسبيحات الأربعة في الركعتين الأخيرتين ثلاثاً، فإنّ الإنذار إنّما يتحقّق بالإخبار: بأنّ العمل الفلاني يوجب العذاب والدخول أو الخلود في الجحيم، فهذه الآية في مقام بيان وظائف الوعّاظ والمنذِرين، لا فيما هو المطلوب.

ثمّ إنّ مفاد الآية : هو وجوب التفقّه على كل واحد من الطوائف ووجوب إنذارهم لقومهم عند رجوعهم رجاءً لحذرهم لكن ليس في الآية دلالة علىٰ وجوب القبول منهم بمجرّد إخبار عدلٍ واحد بحكم من الأحكام، وليس في الآية إلّا مجرّد احتمال ترتُّب الحذر تكويناً بسبب حصول مباديه من الإنذار، وهذا غير وجوب قبول الخبر والعمل علىٰ طبقه، فلعلّ أصل العمل كان مشروطاً بحصول العلم: إمّا لوثوقهم بالمخبر أو فحصهم عمّا أخبر به والعمل به بعد حصول العلم من الخارج، وإمّا لأجل أنّه ليس في الآية إلّا إنذار الطائفة لقومهم، وظاهره إنذار جميع الطائفة للقوم، وحينئذٍ فالآية أجنبيّة عمّا نحن فيه.

مع أنّ الظاهر من بعض الأخبار أنّ الآية راجعة إلىٰ وجوب معرفة الإمام إذا حدثت للإمام الذي قبله حادثة، مثل ما رواه الكُليني في باب «ما يجب على الناس عند مضيّ الإمام» عن صحيحة يعقوب بن شعيب قال: قلت لأبي عبدالله عليه‌السلام إذا حدث على الإمام حدث، كيف يصنع الناس؟

قال : (أين قول الله عزّوجلّ : ﴿فَلَوْلا نَفَرَ﴾ الآية؟! قال: هم في عذر ما داموا في الطلب، وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتىٰ يرجع إليهم أصحابهم)[1].

ومثل صحيحة عبد الأعلىٰ قال: سألت أبا عبدالله عليه‌السلام عن قول العامّة : إنّ

---

١ ـ الكافي ١ : ٣٠٩ / ١.

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: (من مات وليس له إمام مات ميتةً جاهليّة).

فقال : (الحقّ والله).

قلت : فإنّ إماماً هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيّه لم يسعه ذلك؟

قال :(لا يسعه؛ إنّ الإمام إذا هلك وقعت حجّة وصيّه علىٰ من هو معه في البلد، وحقّ النَّفْر علىٰ من ليس بحضرته إذا بلغهم إنّ الله عزّوجلّ يقول : ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ﴾ الآية)[1]... إلى غير ذلك من الأخبار.

وحينئذٍ ففي دلالة الآية علىٰ حجّيّة خبر الواحد وجوه من الإشكالات.

وممّا ذكرنا يظهر ما في كلام الميرزا النائيني قدس سره فإنّ ما ذكره في الأمر الأوّل من القاعدة الكلّيّة ـ من أنّ ما بعد «لعلّ» غاية لما قبلها، فتجب حيث يجب ـ غيرُ مسلّم في جميع الموارد:

منها : ﴿لَعَلَّكَ باخعٌ نفسك علىٰ آثارهم إنْ لَمْ يُؤْمِنوا بِهَذا ٱلْحَدِيثِ أَسَفاً﴾[2]، وكذلك ما ذكره من إطلاق الآية الشامل لجميع أقسام الخبر، وتأييد ذلك بأنّ الجمع في «ليتفقّهوا» و «لينذروا» استغراقيّ، فإنّ الاستغراق إنّما هو في الأفراد، والإطلاق في الحالات ، وأحدهما غير مربوط بالآخر، فالإطلاق في الآية ممنوع، وقد عرفت أنّه ليس في الآية ما يدلّ علىٰ وجوب القبول بمجرّد إخبار العدل الواحد بحكم من الأحكام الشرعيّة، وليس فيها إلّا احتمال ترتُّب الحذر علىٰ إنذارهم تكويناً، وهو كافٍ في عدم لزوم لَغْويّة الإنذار مع عدم حجّيّة خبر الواحد أيضاً.

وأمّا ما قيل : من أنّ المقدّمة تابعة لذي المقدّمة في السعة والضيق والوجوب

---

١ ـ الكافي ١ : ٣٠٩ / ٢ .

٢ ـ الكهف (١٨) : ٦ .

والاستحباب[١]، فهو واضح الفساد.

ثمّ إنّه لا ينبغي التعرّض لسائر الآيات التي استدلّوا بها في المقام، مثل آية الكتمان[٢] ونحوها؛ لوضوح عدم دلالتها على المطلق، فهي بالإعراض عنها أحرىٰ.

الدليل الثاني: الأخبار

وأمّا الكلام في الأخبار التي استدلّوا بها علىٰ حجّيّة خبر الواحد:

فقد تقدّم أنّها علىٰ طوائف: منها الواردة في علاج تعارض الأخبار، ومنها ما ورد في مقام توثيق بعض الرواة الآمرة بأخذ الأحكام من بعضهم مثل قوله عليه السلام: (**العَمْري وابنه ثقتان فما أدّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان**)[٣] وغير ذلك.

ولا يخفى أنّه لا دلالة لها علىٰ حجّيّة خبر الواحد بمعنىٰ إنشاء حجّيّته، نعم يُستفاد منها أنّ حجّيّة خبر الثقة كان مفروغاً عنها، كروايات علاج التعارض، فإنّ المفروض فيها أنّ الكبرىٰ الكلّيّة ـ وهي حجّيّة خبر الثقة ـ مسلّمة ومفروغ عنها، وكذا، ورد منها في سائر أبواب الفقه فإنّه يظهر منه مفروغيّة تلك الكبرىٰ الكلّيّة، مثل خبر عروة البارقي؛ حيث أخبر بما فعله، وصدّقه النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وقال صلى الله عليه وآله وسلم: (**بارك الله لك في صفقة يمينك**)[٤]. لكن قد تقدّم: أنّ الاستدلال بها متوقّف على ثبوت تواترها، وليست متواترة لفظاً ولا معنىً، لكن هنا كلام ذكره صاحب الكفاية،

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول: ١٢٥، ١٤٢.

٢ ـ البقرة (٢): ١٥٩.

٣ ـ الكافي ١: ٢٦٥ / ١، وسائل الشيعة ١٨: ٩٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤.

٤ ـ عوالي اللآلي ٣: ٢٠٥ / ٣٦، مستدرك الوسائل ١٣: ٢٤٥، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع وشروطه، الباب ١٨، الحديث ١.

وتبعه شيخنا الحائري ﴿قدس سره﴾ : وهو أنّها وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنىً، ولكـنّها متواترة إجمالاً؛ وللعلم بصدور بعضها منهم ﴿عليهم السلام﴾ ومقتضاه حجّيّة مـا هـو أخـصّ مضموناً من الجميع، كالخبر الذي جميع وسائطه مزكّىً بعدلين وكان عالي السـند، وإذا دلّ من بين الأخبار ما هو كذلك علىٰ حجّيّة خبر مطلق الثقة، أيثبت به حجّيّة مطلق خبر الثقة[١].

وفيه أوّلاً : أنّا لا نُسلّم وجود خبر من هذه الأخبار ما هو كذلك؛ أي خبر عالي السند؛ وجميع وسائطه مزكّىً بعدلين، وقد دلّ علىٰ حجّيّة خبر مطلق الثقة.

وثانياً : لا نُسلّم التواتر الإجمالي المذكور رأساً؛ وذلك لما عرفت: من أنّـه يشترط في التواتر مطلقاً بلوغ كل مرتبة من مراتب الرواية في سلسلة سندها حدّاً يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب، وعلىٰ فرض كون مَن قَبل المشايخ الثلاثة إلى الإمام ﴿عليه السلام﴾ كذلك، ففي مرتبتهم ليس كذلك، فإنّ مجرّد نقل الكليني ـ مثلاً ـ تواتر خبر أو الشيخ ﴿رحمه الله﴾ أو الصدوق ﴿قدس سره﴾ أو جميعهم، لايعدّ تواتراً بل هـو نـقل له بـخبر الواحد وهو لا يفيد العلم لاحتمال الخطاء والاشتباه في مرتبتهم؛ لعدم بلوغه حدّ التواتر فيها.

فانقدح بذلك : أنّه قلّما يوجد خبر في جميع أبواب الفقه يجتمع فيه شرائط التواتر، وحينئذٍ فالاستدلال بالأخبار لحجّيّة الأخبار غير مستقيم.

الدليل الثالث : الإجماع

وأمّا الاستدلال بالإجماع القولي[٢] فهو موهون في المـقام جـدّاً مـع نـقل

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٣٤٧ ، ودرر الفوائد : ٣٩٢ .

٢ ـ عُدّة الأُصول : ٥١ سطر ١١ .

السيّدﷺ الإجماع على عدم الحجّيّة[١]. مضافاً إلى وضوح استناد القائلين بالحجيّة إلى مثل آية النبأ ونحوها، ويتلوه في الضعف الاستناد في المقام إلى سيرة المتشرّعة بما هم متشرّعة.

الدليل الرابع: بناء العقلاء

فالعمدة في حجّيّة أخبار الآحاد هو بناء العقلاء في جميع الأعصار والأمصار على العمل بخبر الثقة في جميع اُمورهم، وهو ممّا لاريب فيه ولا إشكال، وأنّ عملهم هذا مستقرّ علىٰ ذلك بما هم عقلاء، لا بما هم متشرّعة ومسلمون، بل هو كذلك قبل الإسلام، وكان هذا بمرأىً ومنظر من الشارع المقدّس والأئمّةعليهم السلام ولم يردعوا عنه، كما سيجيء، بل شاركوهم في هذا البناء والعمل، ولاريب في أنّ بناءهم إنّما هو على العمل بخبر مطلق الثقة.

وعلىٰ فرض ارتياب أحد من عملهم علىٰ ذلك بهذه السعة؛ بتوهّم أنّ بناء العقلاء دليل لبّيّ لابدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن منه، نقول: يمكن على هذا الفرض ـ أيضاً ـ إثبات حجّيّة خبر مطلق الثقة، نظير ما تقدّم من المحقّق الخراساني؛ وذلك لأنّه لاريب في أنّ القدر المتيقّن من بنائهم هو العمل بالخبر الذي جميع وسائطه متّفق عليه في الوثاقة بين العلماء؛ بحيث لم يكن لأحد من العلماء غمز وطعن في واحد من وسائطه، فإذا كان في الأخبار ما هو كذلك، وقد دلّ علىٰ حجّيّة خبر مطلق الثقة، يثبت المطلوب، وفي الأخبار يوجد ما هو كذلك، مثل ما رواه محمّد بن يعقوب عن محمّد بن عبدالله الحميري ومحمّد بن يحيى العطّار القمي جميعاً عن عبدالله بن جعفر الحميري إلى العبّاس القمي عن أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن

١ ـ رسائل الشريف المرتضىٰ ٣: ٣٠٩.

الثالث قال: سألته وقلت: من أُعامل، وعمّن آخذ، وقول من أقبل؟ فقال له: (العمري ثقتي، فما أدّىٰ إليك عنّي فعنّي يؤدّي، فاسمع له وأطع، فإنّه الثقة المأمون)[1]. فإنّ الرواة الواقعين في سلسلة سند هذه الرواية ممّا اتّفق على توثيقهم العلماء، ولا غمزَ لأحدٍ فيهم، ولا ريب أنّ القدر المتيقّن من بناء العقلاء هو العمل بمثل هذا الخبر، الدالّ علىٰ أنّ حجّيّة خبر مطلق الثقة مفروغ عنه من حيث التعليل بقولهعليه‌السلام : (فإنّه الثقة المأمون) . فلايرد عليه: أنّ هذا الخبر يدلّ علىٰ حجّية خبر خاصّ، وهو الثقة عند الإمامعليه‌السلام بقولهعليه‌السلام: (العمري ثقتي)[2]؛ وذلك لأنّ التعليل المذكور فيها يدلّ علىٰ مفروغيّة حجّيّة خبر مطلق الثقة، فهو نظير : «لا تشرب الخمر؛ لأنّه مُسكر».

فإن قلت : فلِمَ أنكرتم على المحقّق الخراساني في دعواه التواتر الإجمالي ووجودَ خبرٍ هو أخصّ الأخبار المذكورة، المعلوم إجمالاً صدور بعضها؛ بناء على تسليم التواتر الإجمالي، فإنّ الرواية المذكورة كذلك، وقد دلّت علىٰ حجّيّة خبر مطلق الثقة؟

قلت : وذلك لأجل أنّه علىٰ فرض ثبوت التواتر الإجمالي بين هذه الأخبار لابدّ أن يؤخذ بناء على ما ذكر بأخصّها مضموناً، وأخصّها كذلك بين الأخبار هو مثل الرواية التي سأل الراوي فيها من الإمامعليه‌السلام : عمّن آخذ معالم ديني؟ فقال مشيراً إلى زرارة: (فعليك بهذا الجالس)[3]، فإنّ غاية ما يدلّ هذه الرواية هو اعتبار

---

١ ـ الكافي ١ : ٢٦٥ / ١، وسائل الشيعة ١٨: ١٠٠، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١، الحديث ٤.

٢ ـ وفي الاستدلال بهذه الرواية نظر، فإنّهعليه‌السلام علّل بقوله : (فإنّه ثقتي) بإضافة الثقة إلى نفسه الشريفة، لا أنّه ثقة، فإنّ الثاني نظير «لأنّه مسكر» . المقرّر حفظه الله .

٣ ـ اختيار معرفة الرجال ١ : ٣٤٧ / ٢١٦، وسائل الشيعة ١٨: ١٠٤، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١، الحديث ١٩.

مثل رواية زرارة من الفقهاء بلا واسطة، ولا تدلّ علىٰ اعتبار خبر مطلق الثقة ولو لم يكن فقيهاً، أو مع الوسائط الكثيرة، ولا يدلّ علىٰ حجّيّة مطلق خبر الثقة.

وهذا بخلاف ما إذا أخذنا بالقدر المتيقّن من بناء العقلاء، فإنّه لاريب في أنّ القدر المتيقّن هو بناؤهم علىٰ العمل بما تقدّم من الرواية، وهي موجودة بين الأخبار، دالّة علىٰ حجّيّة خبر مطلق الثقة.

ثمّ إنّ المراد من بناء العقلاء: هو بناؤهم على العمل بخبر الواحد في مقام الاحتجاج والمخاصمة بين الموالي والعبيد، فإنّه لا شبهة في احتجاج المولى على العبد وبالعكس بخبر الواحد، ولا يسمع الاعتذار بعدم حصول الظنّ له منه أو وجود الظنّ بالخلاف.

فلا يرد في المقام: أنّا لا نُسلّم بناء العقلاء على العمل بخبر الواحد مطلقاً، وأنّ عملهم على العمل بخبر الثقة إنّما هو في موارد شخصيّة واُمور جزئيّة خاصّة بهم، لا في مقام الاحتجاج.

فإنّك عرفت أنّه لاريب في احتجاجهم به واستنادهم إليه في مقام الاحتجاج أيضاً.

فلابدّ من صرف عنان الكلام في أنّه هل يوجد من الآيات والروايات ما يصلح للرادعيّة عن هذا البناء العقلائي أو لا؟ فنقول:

إنّ ما يمكن أن يقال: إنّه صالح لذلك، هي الآيات الناهية عن العمل بالظنّ[١] وبما وراء العلم[٢].

---

١ ـ النجم (٥٣): ٢٨، وهي قوله تعالىٰ: ﴿وما لهم به من علمٍ إن يتّبعون إلّا الظنَّ وإنَّ الظنَّ لايُغني من الحقّ شيئاً﴾.

٢ ـ الإسراء (١٧): ٣٦، وهي قوله تعالىٰ ﴿ولا تقفُ ما ليسَ لك بِهِ عِلْمٌ﴾.

ولكن لا يخفىٰ أنّها لا تصلح لذلك، لا لما أفاده المحقّق الخراساني[١] وغيره[٢]: من اختصاصها بأُصول العقائد؛ لأنّه بالنسبة إلى قوله تعالىٰ : ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لايُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْئاً﴾ صحيح بقرينة سياقها من الآيات التي قبلها، لكنّه لا يصحّ بالنسبة إلى قوله تعالىٰ : ﴿وَلَا تَقْفُ مَالَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾؛ لما تقدّم من أنّها لو لم تختصّ بالفروع لم تختصّ بالأُصول، بل تعمّهما، بل لأجل أنّه لا يمكن أن يريد من الظنّ فيها أي في الآيات الظنّ الاصطلاحي، وكذلك عدم العلم؛ لأنّه لو أُريد ذلك يلزم من التمسُّكُ بها عدمُ التمسّك بها؛ حيث إنّها وإن كانت قطعيّة السند، لكنّها ظنّيّة الدلالة، وليست نصّاً في ذلك.

لا يقال : نعم، ولكن استقرّت سيرة العقلاء علىٰ العمل بالظواهر.

لأنّا نقول : استقرّت طريقة العقلاء على العمل بخبر الواحد أيضاً . فلا يمكن أن يُراد بالظنّ فيها الظنُّ الاصطلاحي، وكذلك العلم، فلابدّ أن يُراد النهي عن اتّباع غير الحجّة، وحينئذٍ فخبر الواحد خارج عن تحت هذا العموم بالورود، كما تقدّم سابقاً، ولا يتبادر منها هذا الظنون في أذهان المسلمين ـ أيضاً ـ ولذا لم يختلّ بنزول هذه الآيات أسواقُهم ونظامهم، مع استقرار بنائهم فيها على العمل بخبر الواحد ونظائره من الأمارات الظنّيّة، مثل اليد وأصالة الصحّة في فعل الغير، ولم يسأل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أحدٌ بعد نزول هذه الآيات عن تكليفهم ووظائفهم بالنسبة إلى العمل بمثل هذه الظنون، وليس ذلك كلّه إلّا لأجل عدم انسباق مثل هذه الظنون من الآيات إلى أذهانهم.

ثمّ إنّه ذكر المحقّق الخراساني قدس سره هنا إشكالاً في رادعيّة الآيات: بأنّ رادعيّتها

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٣٤٨ .

٢ ـ فوائد الأُصول ٣ : ١٦٠، نهاية الأفكار ٣ : ١٠٣ .

دوريّة؛ لأنّها متوقّفة علىٰ عدم مخصّصيّة السيرة لها، وعدمها موقوف علىٰ ردعها عنها، وإلّا لخُصِّصت الآيات بها، أو تقيّد إطلاقُها بها.

ثمّ استشكل بلزوم الدور في العكس أيضاً، وأجاب عنه بما ذكره في «الكفاية»، فراجع[1].

وذكر في الحاشية : أنّه على فرض عدم إمكان إثبات الرادعيّة ولا عدم الرادعيّة؛ للزوم الدور في كلا الطرفين، أمكن التمسُّك باستصحاب السيرة العقلائيّة بين المسلمين في أوّل زمان البعثة إلىٰ زمان نزول الآيات الناهية، فإنّها لم تنزل في عام البعثة، بل بعد مُضِيّ سنوات من زمان البعثة، ولاريب في أنّ بناء المسلمين على العمل بأخبار الآحاد من زمان البعثة إلى زمان نزول الآيات، ولم يردع عنه الشارع، فيستصحب ذلك بعد نزول الآيات المذكورة[2]. انتهىٰ.

أقول : يرد عليه :

أوّلاً : أنّ ذلك يحتاج إلى إثبات عمل المسلمين على أخبار الآحاد فيما بين زمان البعثة وبين نزول الآيات؛ كي يقال: إنّ عدم ردع الشارع عنه إمضاءٌ لطريقتهم، لكن أنّىٰ له قدس سره بإثباته، فإنّهم ـ حينئذٍ ـ لم يفتقروا إلى العمل بأخبار الآحاد في أحكامهم الشرعيّة مع حضور النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وقلّة عدد المسلمين، ولأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كان يبيّن لهم الأحكام الشرعيّة بنفسه الشريفة، نعم بعد انتشار الإسلام ومُضيّ سنوات من البعثة وكثرة عدد المسلمين، ربّما كانوا يحتاجون إلى العمل بأخبار الآحاد في الأحكام الشرعيّة ؛ لأجل عدم إمكان سؤال جميعهم منه صلى الله عليه وآله وسلم.

وبالجملة : الاستصحاب المذكور يتوقّف علىٰ إثبات استقرار بناء المسلمين

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٣٤٨ ـ ٣٤٩ .

٢ ـ كفاية الأُصول : ٣٤٩ الهامش ١ .

قبل نزول الآيات على العمل بخبر الواحد في الأحكام الشرعيّة وإمضاء النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ذلك، وليس بثابت، بل يمكن دعوى ثبوت خلافه.

وثانياً: إن أراد بالاستصحاب المذكور الاستصحاب العقلائي فهو قدس سره ينكره، ونحن ـ أيضاً ـ ننكره.

وإن أراد به الاستصحاب الشرعي فليس الدليل عليه إلّا خبراً أو خبرين لزرارة[1]، ولا دلالة لسائر الأخبار المذكورة في باب الاستصحاب عليه، والمفروض أنّا في مقام إثبات حجّيّة خبر الواحد، فلا يصحّ التمسُّك لذلك بالاستصحاب الثابت حجّيّته بخبر الواحد، ولا ينبغي التعرض بعد إثبات حجّيّة خبر الثقة لمبحث الانسداد ولا لمقدّماته، فإنّ باب العلم وإن كان منسدّاً، لكن باب العلميّ ليس منسدّاً ـ أي خبر الثقة ـ فإنّ جُلّ الأحكام مستفاد من أخبار الآحاد عن الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين، والحمد لله ربّ العالمين.

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٨ / ١١ و ٤٢١ / ١٣٣٥ ، وسائل الشيعة ١: ١٧٤، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١، و٢ : ١٠٦١، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٤١ ، الحديث ١ .

الباب الثالث

في البراءة والاشتغال

الفصل الأوّل

ترتيب مباحث الأُصول

اختلف القوم في بيان مجاري الأُصول العمليّة وتقسيمها[1]، والتحقيق فيه أن يقال: إنّ المكلّف إذا التفت إلى الحكم الشرعي الواقعي فإمّا أن يحصل له القطع به تفصيلاً، أو إجمالاً كأن يقطع بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر مثلاً.

وإمّا أن يحصل له القطع بقيام الأمارة على الحكم الواقعي: إمّا تفصيلاً كالقطع بقيام الأمارة علىٰ وجوب صلاة الجمعة، أو إجمالاً كما لو قطع بقيام الأمارة إمّا علىٰ وجوب صلاة الظهر أو صلاة الجمعة.

وإمّا أن لا يحصل له القطع ؛ لا بالحكم الواقعي، ولا بالأمارة عليه؛ لا إجمالاً، ولا تفصيلاً. وحينئذٍ فإمّا أن تقوم هناك حجّة علىٰ الواقع، كما لو فرض لشكّه حالة سابقة ملحوظة، وإمّا أن لا تقوم هناك حجّة علىٰ الواقع، كما فيما ليس لشكّه حالة سابقة ملحوظة، فالأوّل مجرىٰ الاستصحاب، وهو حجّة علىٰ الواقع، والثاني مجرىٰ البراءة.

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٢ سطر ٦، كفاية الأُصول : ٢٩٦، فوائد الأُصول ٣ : ٤ ـ ٥.

وانقدح بذلك : أنّ بعض مباحث الاشتغال داخل في مباحث القطع، وهو العلم الإجمالي بالحكم الواقعي من غير فرق بين الشبهة المحصورة والغير المحصورة، ولا وجه للبحث عنه في باب آخر، ولا معنىٰ لاحتمال الرُّخصة فيه في بعض الأطراف، فإنّ الاحتمال المذكور ممّا لا يمكن اجتماعه مع العلم الإجمالي بالحكم الواقعي الفعلي كما لايخفىٰ.

كما أنّ بعض مباحث الاشتغال داخل في مبحث الظنّ والأمارات، مثل ما إذا تعلّق العلم الإجمالي بقيام أمارة معتبرة علىٰ الحكم الواقعي، فلا وجه لجعل باب الاشتغال باباً علىٰ حِدَة.

وأمّا البحث في دوران الأمر بين المحذورين فلا ينبغي أن يُجعل له بابٌ مستقلّ على الانفراد، وسيأتي الكلام فيه في ضمن المباحث الآتية.

وأمّا مبحث التعادل والترجيح فهو من متعلّقات مبحث الأمارات.

فتلخّص : أنّ أبواب المباحث في الكتاب أربعة :

الأوّل : باب القطع.

الثاني : باب الأمارات والظنّ.

الثالث : باب البراءة .

الرابع : باب الاستصحاب .

ولابدّ من مراعاة هذا الترتيب بحسب العمل ـ أيضاً ـ فإنّ القطع متىٰ حصل لابدّ من العمل علىٰ وفقه، ولا تصل النوبة معه إلى العمل بالأمارات، والأمارات مقدَّمة بحسب العمل علىٰ الاستصحاب، ثمّ البراءة، فمباحثها متأخّرة عن الجميع، وذلك في القطع واضح؛ لانتفاء موضوع الأمارات والأُصول معه، وإنّما الكلام في غيره من المراتب، وهي تقدُّم العمل بالأمارات علىٰ الاستصحاب، والاستصحاب علىٰ البراءة.

الفصل الثاني

وجه تقديم الأمارات على الأُصول

ويختلف ذلك باختلاف الأدلّة الدالّة علىٰ حجّيّة خبر الواحد وسائر الأمارات من بناء العقلاء أو الأدلّة الشرعيّة، وكذلك في أنّ وجه حجّيّة الاستصحاب هو بناء العقلاء أو الأخبار الدالّة عليه، وكذلك البراءة، فإنّه يختلف الحال في البراءة العقليّة والشرعيّة، فلابدّ من ملاحظة كلٍّ منهما مع الآخر في كلّ واحد من الفروض المذكورة:

فنقول: أمّا الكلام في تقديم الأمارات علىٰ الاستصحاب فهو إنّ القول: بأنّ الدليل علىٰ حجّيّة الاستصحاب هو بناء العقلاء عليه، ضعيفٌ جدّاً، فلا نتعرّض للبحث في هذا الفرض، فلابدّ من البحث عن ذلك بناء علىٰ أنّ الوجه في حجّيّة الاستصحاب هو الأخبار الدالّة عليها كقولهعليه السلام : (**لاينقض اليقين أبداً بالشكّ**)[1]، وفي هذه العبارة احتمالات :

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٨ / ١١ ، وسائل الشيعة ١: ١٧٤، كتاب الطهارة ، أبواب نواقض الوضوء ، الباب ١ ، الحديث ١.

أحدها : أنّ المراد باليقين هو اليقين الوجداني الجازم، والمـراد بـالشكّ هـو المتسـاوي الطّرفين.

وثانيها : أنّ المراد بالشكّ الأعمّ من المتساوي الطرفين وغير المتسـاوي كما هو الظاهر، فإنّ الشكّ عبارة عن عدم العلم.

وأمّا الظنّ والوهم فهما اصطلاحان علميّان، ويؤيّده جعل الشكّ في الرواية في قبال اليقين، وقولهعليه‌السلام : (**ولكن تنقضه بيقين آخـر**)، والمـراد بـاليقين اليـقين الوجداني الجازم.

وثالثها : أن يراد من اليقين الحجّة، ومن الشكّ اللّاحجّة، فالمعنىٰ: لا تنقض الحجّة باللّاحجّة.

أمّا الاحتمال الأوّل : فهو ضعيف جدّاً؛ لما عرفت من أنّ الشكّ عبارة عن عدم العلم الشامل للظنّ والوهم، فإنّهما اصطلاحان علميّان حادثان، فيبقىٰ الاحتمالان الآخران:

أمّا على الاحتمال الثاني : ففي تقديم الأمارات علىٰ الاستصحاب إشكـال؛ حيث إنّ اعتبار الأمارات : إمّا لأجل بناء العقلاء على العمل بها ـ كالعمل بالظواهر وخبر الثقة ـ مع إمضاء الشارع له، علىٰ ما هو الحقّ والتحقيق، وإمّا لدلالة الأخبار علىٰ اعتبارها.

وعلىٰ أيّ تقدير فهي إنّما تقدّم علىٰ الاستصحاب إذا كان لسان دليل اعتبارها جعلُها علماً في عالم التشريع، فإنّها ـ حينئذٍ ـ حاكمة على الاستصحاب، ويصير نقضُ اليقين بها نقضاً باليقين تعبُّداً.

لكن لسان دليلها ليس كذلك، فإنّه ليس بناء العقلاء علىٰ العمل بها من باب أنّها علم كما عرفت سابقاً، وكذلك بناء علىٰ أنّ الدليل علىٰ حجّيّتها الأخبار.

نعم، لو قلنا بدلالة مفهوم آية النبأ[١] علىٰ حجّيّتها، وأنّ مفهومها: أنّه لايجب التبيُّن في خبر العادل؛ لأنّه مبيَّن في نفسه، فذلك توسعة في اليقين المأخوذ في أخبار الاستصحاب، ولكنّه تقدير علىٰ تقدير.

والحقّ : أنّ تقديم الأمارات على الاستصحاب في غاية الإشكال بناءً علىٰ هذا الوجه؛ لما عرفت من أنّ تقديمها وحكومتها علىٰ الاستصحاب مبنيٌّ علىٰ دلالة دليلها علىٰ أنّها علم تعبّداً وفي عالم التشريع، وليس كذلك.

وأمّا بناءً علىٰ الاحتمال الثالث : فتقدُّم الأمارات علىٰ الاستصحاب واضح، وهذا الاحتمال هو المتعيِّن، ويؤيّده أُمور :

منها : الأخبار الصحاح الثلاثة لزرارة، وفي أحدها قوله: **(وإلّا فإنّه علىٰ يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ)**[٢]؛ إذ ليس المرادُ من اليقين بالوضوء اليقينَ الجازم الوجداني، فإنّه في غاية النُّدرة، فإنّ الغالب احتمال وقوع خلل في الوضوء بعده، فالحكم بصحّته وأنّه علىٰ وضوء إنّما هو لأجل قاعدة الفراغ.

وفي صحيحته الأُخرىٰ : **(وإذا لم يدرِ في ثلاث هو أو في أربع، وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أُخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقينَ بالشكّ، ولا يُدخِلِ الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدَهما بالآخر...)**[٣] إلخ. فإنّ المراد باليقين: إمّا اليقين بالإتيان بالثلاث، أو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة قبل ذلك، وعلىٰ أيّ تقدير فالمراد به الأعمّ من اليقين الوجداني وغيره.

وفي صحيحته الثالثة : قلت له: **أصاب ثوبي دمُ رُعاف أو شيء من منيّ** ...

---

١ ـ الحجرات (٤٩) : ٦ .

٢ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٨ / ١١، وسائل الشيعة ١: ١٧٤، كتاب الطهارة ، أبواب نواقض الوضوء ، الباب ١، الحديث ١ .

٣ ـ الكافي ٣ : ٣٥١ / ٣، وسائل الشيعة ٥: ٣٢١، كتاب الطهارة ، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٠، الحديث ٣ .

إلىٰ أن قال:

قلت : فإن ظننتُ أنّه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك، فنظرت فلم أرَ شيئاً، ثمّ صلّيت، فرأيت فيه؟

قال : **(تغسله ولا تعيد الصلاة).**

قلت : لِمَ ذاك؟

قال : **(لأنّك كنت علىٰ يقين من طهارتك، ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً)**[1]. فإنّه ليس المراد من الطهارة الطهارة الظاهريّة؛ لعدم افتقارها إلى الاستصحاب، فإنّه مع الشكّ في الطهارة يحكم بها بنفس قاعدة الطهارة، بل المراد هي الطهارة الواقعيّة، وليس المراد من الطهارة الواقعيّة هو اليقين الوجداني بها، بل المراد هو الأعمّ منه وممّا ثبت بالأمارات لقلّة اليقين الحقيقي الوجداني بالطهارة، كما لا يخفىٰ.

ويشهد لما ذكرنا أيضاً : ما رواه محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرّار، عن يونس عن معاوية بن وهب، قلت لأبي عبدالله عليه السلام : الرجل يكون في داره، ثمّ يغيب عنها ثلاثين سنة، ويدع فيها عياله، ثمّ يأتينا هلاكه، ونحن لا ندري ما أحدث في داره، ولا ندري ما أحدث له من الولد إلّا أنّا لا نعلم أنّه أحدث في داره شيئاً ولا حدث له ولد، ولا تُقسّم هذه الدار علىٰ ورثته الذين ترك في الدار حتىٰ يشهد شاهدا عدلٍ : أنّ هذه الدار دار فلان بن فلان مات وتركها ميراثاً بين فلان وفلان، أَوَ نشهد علىٰ هذا؟ قال : (نعم)[2] الحديث.

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٤٢١ / ١٣٣٥، وسائل الشيعة ٢: ١٠٦١، كتاب الطهارة ، أبواب النجاسات ، الباب ٤١، الحديث ١.

٢ ـ الكافي ٧ : ٣٨٧ / ٤، وسائل الشيعة ١٨ : ٢٤٦، كتاب الشهادات ، أبواب الشهادات ، الباب ١٧، الحديث ٢.

حيث دلّ علىٰ جواز الشهادة باستصحاب كون المال له، ولاريب في أنّه لم يكن متيقّناً بأنّ المال له، ولا ببقائه علىٰ ملكه، بل الحكم في الابتداء ـ أيضاً ـ بأنّه ماله، إنّما هو لأجل قاعدة اليد ونحوها، لا بالقطع الحقيقي.

ويؤيّد ما ذكرنا ـ أيضاً ـ الاعتبار العرفي، فإنّ المراد باليقين عند العرف والعقلاء هو الأعمّ من العلم الوجداني وما ثبت بالأمارات.

ومنه يظهر: اندفاع الإشكال في جريان استصحاب ما ثبت سابقاً بالأمارات المعتبرة من الأحكام والموضوعات، مع أنّ المأخوذ في روايات الاستصحاب هو اليقين السابق؛ لقوله عليه السلام: (**لا تنقض اليقين بالشكّ**)، فإنّهم اختلفوا في هذا المقام، فاختار كلٌّ مهرباً من الإشكال، ولعلّ الشيخ الأعظم قدس سره في فُسحة من هذا الإشكال؛ حيث ذهب إلىٰ أنّ المراد باليقين هو المتيقَّن[1]، وكذلك المحقّق الخراساني قدس سره حيث ذهب إلىٰ أنّ مفاد الأخبار جعل الملازمة بين القضيّة المتيقّنة والمشكوكة[2].

وتخلّص بعض آخر ـ الميرزا النائيني قدس سره ـ: بأنّ الأمارات علم عند العقلاء في عالم التشريع، فيشمله اليقين في (**لاتنقض اليقين بالشكّ**)[3].

وهذا الإشكال لو كان متوجّهاً اختلّ باب الاستصحاب في الفقه، ولكنّه مندفع بما ذكرناه واستظهرناه من أخبار الاستصحاب: من أنّ المراد من اليقين هو الحجّة ومن الشكّ عدمها، فالمعنىٰ لاتنقض الحجّة باللّاحجّة.

وحينئذٍ فلو قام خبر الواحد أو غيره من الأمارات المعتبرة علىٰ خلاف الحالة السابقة ونُقض اليقينُ بها، فليس هو نقض اليقين بالشكّ، بل هو نقض لليقين باليقين بالمعنىٰ المذكور، وحينئذٍ فأدلّة الأمارات واردة على الاستصحاب.

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٣٣٦ سطر ١٦.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٤٦٠ ـ ٤٦١.

٣ ـ فوائد الأُصول ٤: ٤٠٩.

وأمّا تقدّم الأمارات علىٰ البراءة العقليّة فهو ـ أيضاً ـ بنحو الورود بل التخصّص؛ حيث إنّ الأمارات ـ عقلائيّةً أو شرعيةً ـ بيان ينتفي بها موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وأمّا البراءة الشرعيّة المستندة إلىٰ مثل حديث الرفع[1]، فقد تقدّم أنّه ليس المراد من العلم في (ما لا يعلمون) ونحوه العلم الوجداني، بل المراد منه ونحوه من الإطلاقات الشرعيّة هو الحجّة الأعمّ من العلم الوجداني والأمارات، كما لا يخفىٰ علىٰ المتتبِّع.

وحينئذٍ فمعنىٰ حديث الرفع: أنّه رُفع ما لم يقم الحجّة والأمارات علىٰ ثبوته من التكاليف، فالأمارات حينئذٍ حاكمة علىٰ البراءة الشرعيّة أيضاً.

وأمّا تقدُّم الاستصحاب علىٰ البراءة النقليّة، فلما عرفت من أنّ المراد من العلم في (ما لا يعلمون) ونحوه هو الحجّة، والاستصحاب حجّة.

وأمّا تقدُّم الاستصحاب علىٰ البراءة العقليّة، فلأنّ الاستصحاب بيان ينتفي به موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وتفصيل الكلام في هذا المقام موكول إلىٰ محلّه وهو باب الاستصحاب.

ثمّ ليعلم أنّ المقصود هنا البحث عن الشبهة الحكميّة؛ أي فيما اشتبه حكمه الكلّي الذي هو بحث أُصوليّ. وأمّا البحث عن الشبهة الموضوعيّة فهو خارج عن هذا المبحث، فإنّ البحث فيها فقهيّ لا أُصوليّ.

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم تتئ فصّل الكلام في كلّ واحدة من الشبهة التحريميّة والوجوبيّة والموضوعيّة، وكلّ واحدة منها: إمّا لفقدان النصّ أو إجماله أو تعارض

---

١ ـ الخصال: ٤١٧ / ٩، التوحيد: ٣٥٣ / ٢٤، وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

النصّين ... إلىٰ غير ذلك من الأقسام[١].

ولكن الأولىٰ ما صنعه المحقّق الخراساني في «الكفاية»[٢] من البحث عنها جملةً واحدة؛ لوحدة المناط في جميع أقسامها، وإن كان لكلّ واحد من الأقسام خصوصيّة تختصّ به، لكن لا ينبغي انفراد البحث في كلّ واحد منها علىٰ حدة، غاية الأمر أنّ البحث مع الأخباريّين إنّما هو في الشبهة التحريميّة فقط.

١ ـ فرائد الأُصول : ١٩٢ ـ ١٩٣.

٢ ـ كفاية الأُصول : ٣٨٥.

الفصل الثالث

أدلّة القول بالبراءة في الشبهات الحكمية

فنقول: استدلّ الأُصوليّون للبراءة ـ فيما لو شكّ في حكم كلّيّ تكليفيّ ـ بآيات:

الدليل الأوّل: الآيات

منها: قوله تعالىٰ: ﴿وَما كُنّا مُعَذِّبِينَ حَتّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[1]، لا إشكال في دلالة الآية على البراءة بأبلغ وجه؛ وذلك لأنّ الظاهر أنّ الآية راجعة إلىٰ يوم القيامة، وأنّ المراد بالعذاب فيها هو العذاب الأُخروي؛ لورودها في سياق الآيات المربوطة بيوم القيامة، وهي قوله تعالىٰ: ﴿وَكُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ في عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ ٱلْقِيامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنْشُوراً * إِقْرأْ كِتابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً * مَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّما يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّما يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخرىٰ

---

١ ـ الإسراء (١٧): ١٥.

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ...﴾[1] الآية. فمعنىٰ الآية: أنّه ليس من عدلنا وشأننا ودأبنا أن نُعذِّب أحداً يوم القيامة، إلّا بعد إتمام الحجّة عليه بإرسال الرسل وبيان الأحكام، فليس للرسول موضوعيّة للعذاب إلّا من جهة الرسالة وبيان الأحكام وإتمام الحجّة، فهو كناية عن البيان، فتدلّ علىٰ أنّه تعالىٰ لا يعذّب أحداً إلّا بعد البيان ببعث الرُّسل وإتمام الحجّة، وكذلك بعد بعث الرسل والبيان ولكن لم يصل بعدُ إلىٰ المكلّف؛ لأجل بعد المسافة بينهما بدون تقصير من المكلّف، وكذلك لو كان عدم الوصول لأجل مرور الدهور والأعوام، أو لأجل الموانع والأسباب العاديّة لا عن تقصير من المكلّف، بل لو فرض أنّه بذل جهده، واستفرغ وسعه، وتفحص عن الدليل بمقدار طاقته، ولم يظفر بالدليل، فإنّه يصدق عليه عدم البيان فيه أيضاً.

ثمّ علىٰ فرض كون المراد من العذاب هو العذاب الدنيوي بالنسبة إلىٰ الأُمم الماضية يستفاد منها بنحو الأولويّة ـ أنّه تعالىٰ إذا لم يعذّب أحداً بالعذاب الدنيوي بدون البيان مع أنّه أخفّ من العذاب الأُخروي ـ عدم تعذيبه تعالىٰ بالعذاب الأُخروي بدون البيان أيضاً.

فلا إشكال في دلالة هذه الآية على البراءة لو شكّ في التكليف ولم يقم عليه دليل وبيان، ولا فرق في ذلك بين الشبهة الوجوبيّة والتحريميّة، ولا بين صورة فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين؛ لاشتراك الكلّ في عدم وجود البيان الذي عُلّق عليه العذاب، وكذلك الشبهة الموضوعيّة، فإنّ الحكم الكلّي ـ مثل: حرمة شرب الخمر في الشبهة الموضوعيّة ـ وإن كان معلوماً ، لكن حيث إنّه ينحلّ عرفاً لا عقلاً إلىٰ نواهٍ متعدِّدة بعدد موضوعاتها، فإذا شكّ في مائع أنّه خمر أو خلّ فقد شكّ في حكمه.

وممّا ذكرناه من البيان في معنىٰ الآية ظهر : اندفاع الإشكالات التي أوردوها

---

١ ـ الإسراء (١٧) : ١٣ ـ ١٥ .

علىٰ الاستدلال بها :

منها : ما ذكره الميرزا النائيني قدس سره : من أنّ المراد بالعذاب فيها هـو العـذاب الدنيوي، ولا تعرّض فيها لحكم الشكّ في التكليف، فالآية أجنبيّة عمّا نحن فيه[١]؛ وذلك لما عرفت من أنّ المراد من العذاب فيها هو العذاب الأُخروي بقرينة السياق، وعلىٰ فرض إرادة العذاب الدنيوي يُستفاد منها المطلوب عرفاً بنحو الأولويّة، فالآية متعرّضة لحكم الشكّ في الحكم الكلّي.

ومنها : ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره : من أنّ ظاهر الآية الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد بعث الرسل، فتختصّ بالعذاب الدنيوي الواقع في الأُمم السابقة[٢].

وفيه : أنّه لا دلالة في الإخبار لوقوع العذاب في الأُمم السابقة علىٰ ما ذكره من الاختصاص بذلك الماضي، فإنّ قوله تعالىٰ قبل ذلك: ﴿**أَلْزَمْنَاهُ**﴾ ـ أيضاً ـ فعل ماضٍ، مع أنّه لاريب في أنّ المقصود وقوع ذلك يوم القيامة.

ومنها : أنّ المنفيّ في الآية الشريفة هي فعليّة التعذيب، وهو أعمّ من نـفي الاستحقاق الذي هو المطلوب والخلاف بين الأُصولي والأخباري[٣].

وفيه : أنّ نفي فعليّة التعذيبْ كافٍ في إثبات مطلب الأُصولي؛ مـن جـواز ارتكاب الشبهة؛ لدلالة الآية علىٰ عدم ترتّب العذاب عليه.

وأمّا استحقاق العذاب وعدمه فهو بحث عقليّ آخر غير مربوط بما نحن فيه.

نعم، يرد علىٰ الاستدلال بها ما أورده المحقّق العراقي : وهو أنّ غاية ما تدلّ الآية الشريفة هو جواز ارتكاب الشبهة مع عدم البيان فيها من الشارع، فلو أقـام الأخباري دليلاً من الآيـات والأخـبار عـلىٰ وجـوب الاحـتياط فـي الشـبهات

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٣٣٣ ـ ٣٣٤ .

٢ ـ فرائد الأُصول : ١٩٣ سطر ٢٤ .

٣ ـ أُنظر الفصول الغروية : ٣٥٣ سطر ٧ .

التحريميّة، فهو بيان وحاكم علىٰ الآية ومقدّم عليها[١]، ولكن سيجيء الكلام في ذلك، وأنّه ليس في الآيات والروايات ما يدلّ علىٰ وجوب الاحتياط في الشبهات، وأنّه لا ينحصر دليل الأُصولي في هذه الآية.

ومن الآيات التي استدلّ بها للبراءة قوله تعالىٰ : ﴿لايُكَلِّفُ ٱللّٰهُ نَفْساً إلّا مَا آتاهَا﴾[٢]. والكلام فيها يقع في مقامين :

أحدهما : في بيان الاحتمالات الممكنة المتصوّرة في مقام الثبوت.

وثانيهما : بيان ما هو الظاهر منها في مقام الإثبات.

أمّا الأوّل : فيتصوّر فيها وجوه :

الأوّل : أنّ المراد من الموصول وصلته أي ما آتاها هو التكليف الواصل إلىٰ المكلّف بالنحو المتعارف، وأنّ المراد من «لا يُكلِّف الله» هوالتكليف الاصطلاحي وحينئذٍ فإمّا أن يراد من كلا التكليفين : الفعلي منهما، أو الإنشائي منهما، أو يراد من الأوّل الإنشائي، ومن الثاني الفعلي، أو بالعكس، فالاحتمالات علىٰ هذا الوجه أربعة، وكلّها ممتنعة إلّا الأخير .

أمّا الاحتمال الأوّل : فلاستلزامه الدور؛ لأنّ مرجعه إلىٰ أنّ تكليف الله الفعلي موقوف علىٰ وصول التكليف الفعلي إلىٰ المكلّف، ففعليّة التكليف متوقّفة علىٰ فعليّته.

وكذلك الاحتمال الثالث، فإنّ مفاده أنّ إنشاء الله التكليفَ متوقّف علىٰ وصول التكليف الفعلي، ولاريب في أنّ فعليّته متوقّفة علىٰ إنشائه.

وهكذا بناءً علىٰ الاحتمال الثاني، فإنّ مرجعه إلىٰ أنّ إنشاء الله التكليف متوقّف علىٰ وصول التكليف الإنشائي، وهو ـ أيضاً ـ دور.

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٢٠٦ .

٢ ـ الطلاق (٦٥) : ٧ .

وأمّا الاحتمال الرابع : فهو ممكن؛ لأنّ مفاد الآية بناءً عليه : هو أنّ تكليف الله الفعلي متوقّف علىٰ وصول التكاليف الإنشائيّة إلىٰ المكلَّف، ففعليّة التكليف متوقّفة علىٰ وصول التكليف الإنشائي إلىٰ المكلّف، ولا يتوقّف إنشاؤه علىٰ فعليّته ليلزم الدور، ولهذا قلنا: إنّ ما ذكره المصوّبة ـ من أنّ أحكام الله تعالىٰ تابعة لآراء المجتهدين بهذا المعنىٰ ـ غير مستحيل، فإنّه لا استحالة في صيرورة التكليف فعليّاً إذا أدّىٰ نظر المجتهد إلىٰ ما هو المُنشأ من التكليف، وإنشاء الله التكاليفَ إنّما هو لأجل أن يجتهد المستنبطون ويتفحّصوا عنها؛ لتصير فعليّةً بعد وصول آرائهم إليها، وليس ذلك دوراً.

نعم، الإجماع وضرورة المذهب قائمان علىٰ خلافه وبطلانه.

الثاني من الوجوه المحتملة في الآية الشريفة : أنّ المراد من قوله تعالىٰ: ﴿لايُكَلِّفُ اَللّهُ﴾ معناه اللُّغوي؛ أي الكُلْفة والمشقّة، لا الاصطلاحي، والمراد من الموصول وصلته هو التكليف الاصطلاحي الواصل إلىٰ المكلّفين، وأنّه في مقام بيان عدم وجوب الاحتياط؛ لأنّه لو وجب الاحتياط في الشبهات البدويّة يصدق: أنّه تعالىٰ أوقع عباده في الكُلْفة والمشقّة من قِبَل التكاليف الأوّليّة الغير الواصلة إليهم، مع أنّ معنىٰ الآية علىٰ هذا الوجه : أنّه تعالىٰ لا يوقع نفساً في الكُلْفة والمشقّة إلّا من قِبَل التكاليف الأوّليّة الواصلة إلىٰ المكلّفين.

ولايرد عليه ما أورده المحقّق العراقي : من أنّ إيجاب الاحتياط تكليف واصل إلى المكلّف بدليله، فلا تدلّ الآية علىٰ نفيه[١].

وكذلك الإشكال[٢] : بأنّ الآية لا تدلّ علىٰ أنّه تعالىٰ لا يُوقع الناس في الكُلفة والمشقّة إلّا بعد إرسال الرسل وإنزال الكتب وبيانهم الأحكام، فلا تدلّ علىٰ

---

١ ـ أُنظر نهاية الأفكار ٣ : ٢٠٤ .

٢ ـ نفس المصدر.

عدم وجوب الاحتياط في الشبهات البدويّة، وأنّ الآية ـ حينئذٍ ـ من قبيل (اسكتوا عمّا سكت الله عنه)[١].

فإنّ فيه ما لا يخفىٰ، فإنّ مرجع مفاد الآية علىٰ ما ذكره هو أنّ الله تعالىٰ ساكت عمّا سكت عنه، ولا معنىٰ له.

الثالث من الوجوه المحتملة في معنىٰ الآية الشريفة : أنّ المراد من الموصول المالُ بقرينة السياق، وأنّ الإيتاء بمعنىٰ الإعطاء.

الرابع من الوجوه : أنّ المراد من الموصول الفعل، ومن الصلة الإقدار، والمعنىٰ لا يكلّف الله نفساً فعلاً إلّا إذا أقدرها عليه، فالمراد نفي التكليف بغير المقدور، والمراد من القدرة إمّا القدرة العقليّة، أو العرفيّة؛ بمعنىٰ عدم استلزامه العسر والحرج.

هذه هي الاحتمالات المتصوّرة في الآية في مقام الثبوت.

وذكر الشيخ الأعظم ﵀ : أنّ الاستدلال بها علىٰ البراءة متوقّف علىٰ أنّ المراد من الموصول التكليف بالخصوص أو الأعمّ منه ومن المال أو الفعل[٢].

وأورد علىٰ الأوّل : بأنّه يُنافي مورد الآية، وعلىٰ الثاني : بأنّه ممتنع؛ لاستلزامه استعمال الموصول في معنيين لا جامع قريب بينهما؛ إذ لا جامع بين تعلُّق التكليف بنفس الحكم وبين تعلّقه بالفعل المحكوم عليه[٣].

ويقال في توضيح ما ذكره ﵀ : إنّ إرادة الأعمّ يستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنىً واحد في الموصول والصلة وتعلّق الصلة بالموصول:

أمّا في الموصول فظاهر؛ لأنّه ـ حينئذٍ ـ مستعمل في المال والتكليف، أو الفعل والتكليف.

---

١ ـ عوالي اللآلي ٣ : ١٦٦ / ٦١ .

٢ ـ فرائد الأُصول : ١٩٣ سطر ١٤ .

٣ ـ نفس المصدر: سطر ١٥ .

وأمّا في الصلة فلأنّ إيتاء التكليف معناه الوصول، وإيتاء المال معناه الإعطاء، وإيتاء الفعل معناه الإقدار عليه.

ومنه يظهر: اختلاف كيفيّة تعلّق الصلة بالموصول باختلاف ما يُراد من الموصول، ولا جامع قريب بين هذه المعاني حتّىٰ يستعمل اللفظ فيه[1]. انتهىٰ.

وتفصّىٰ المحقّق العراقيﭥ عن الإشكال: بأنّه يمكن أن يستعمل الموصول في معناه المبهم ـ مثل الشيء ـ واستفادة الخصوصيّات من دوالّ اُخر، وكذلك الصلة، فإنّ الإيتاء معنىً واحد، غاية الأمر أنّه يختلف باختلاف ما يضاف إليه: فإن اُضيف إلى المال فمعناه الإعطاء، وإن اُضيف إلى الفعل فمعناه الإقدار، وإن اُضيف إلى التكليف فمعناه الإيصال، وإذا أمكن ذلك في الموصول والصلة فالأمر في النسبة بينهما سهل؛ لأنّها تابعة[2]. انتهىٰ ملخّص كلامه.

أقول: ويرد عليه: أنّه إن اُريد من الموصول التكليف فهو مفعول مطلق، وإن اُريد منه المال أو الفعل فهو مفعول به، وكيفيّة تعلّق الفعل بالمفعول المطلق تُغاير كيفيّة تعلّقه بالمفعول به، فإنّ المفعول به لابدّ أن يكون مفروض الوجود ليحكم بوقوع الفعل عليه، ولابدّ أن لا يعتبر ذلك في المفعول المطلق، فإنّه عبارة عن نفس الفعل يوجد بوجوده، وهذان المعنيان يمتنع اجتماعهما معاً ولو في ضمن معنىً عامّ، فما ذكره في دفع الإشكال غير صحيح.

وأجاب الميرزا النائينيﭥ عن الإشكال: بأنّه يمكن أن يراد من الموصول الأعمّ من التكليف وموضوعه، وأنّ إيتاء كلّ شيء بحسبه، ولايلزم أن يراد من الموصول الأعمّ من المفعول به والمفعول المطلق، بل يُراد منه خصوص المفعول به، فإنّه يمكن جعل المفعول المطلق مفعولاً به بنحو من العناية، فإنّ التكليف باعتبار

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٢٠١ ـ ٢٠٢.

٢ ـ نفس المصدر.

ماله من المعنىٰ الاسم المصدري يصحّ تعلّق التكليف به، وإن كان هو باعتبار ماله من المعنىٰ المصدري لا يصحّ تعلّق التكليف به[1]. انتهىٰ.

ويرد عليه أيضاً:

أوّلاً: أنّ الفرق بين المصدر وبين اسم المصدر إنّما هو بمجرّد الاعتبار، وإلّا فهما شيء واحد حقيقة، فالحدث إن اعتبرت ولوحظت حيثيّة صدوره من فاعلٍ مّا فهو المصدر وإن اعتبرت ذاته وطبيعته لا من حيثيّة صدوره فهو اسم المصدر، ومجرّد الفرق بينهما في الاعتبار لا يدفع إشكال لزوم اجتماع اللحاظين مع أنّهما شيء واحد حقيقةً.

وثانياً: أنّ مرتبة اسم المصدر متأخّرة عن مرتبة المصدر؛ حيث إنّ اسم المصدر عبارة عمّا حصل من المصدر ومعه كيف يمكن اعتباره في مرتبة المصدر؟! فإنّه لايمكن اعتبار ما هو متأخّر عن شيء رتبةً معه فيها.

وأجاب المحقّق العراقي عن الإشكال ثانياً: بأنّ إرادة الحكم من الموصول إنّما يقتضي كونه المفعول المطلق لو اُريد من التكليف في الآية الحكم، وأمّا لو فرض أنّه بمعناه اللغوي ـ أعني الكُلفة والمشقّة ـ فلا يتعيّن ذلك، فإنّه من الممكن ـ حينئذٍ ـ جعل الموصول عبارة عن المفعول به أو المفعول النشوي ـ المعبّر عنه بالمفعول منه ـ وإرجاع النسبة إلىٰ نسبة واحدة، فالمعنىٰ ـ حينئذٍ ـ أنّه تعالىٰ لا يوقع عباده في كُلفة إلّا من قِبَل حكم أعلمه إيّاهم وأوصله إليهم بخطابه[2]. انتهىٰ.

هذا كلّه بحسب مقام التصوّر والثبوت.

وأمّا الثاني: ـ بحسب مقام الإثبات والاستظهار ـ فذكر المحقّق العراقي تيُّ: أنّه بعد إمكان إرادة الأعمّ من الحكم والمال والفعل ـ ولو بنحو تعدّد الدال والمدلول ـ أمكن

---

١ ـ فوائد الاُصول ٣: ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

٢ ـ نهاية الأفكار ٣: ٢٠٣.

التمسّك علىٰ مطلوب القائل بالبراءة وعدم وجوب الاحتياط عـند الشكّ بـإطلاق الآية[١]. انتهىٰ.

وفيه : أنّ الأخذ بالإطلاق إنّما يصحّ فيما إذا كان للّفظ الصادر من المتكلّم ظهور عرفاً ولغةً، واستعمل اللفظ فيه بالإرادة الاستعماليّة، وشكّ في تطابق الإرادة الجدّيّة لها باحتمال وجود قيد لم يذكره المتكلّم، وما نحن فيه ليس كذلك، فإنّك قد عرفت أنّ في الآية احتمالات مردّدة بينها، وليس لفظها ظاهراً في جـميعها حـتىٰ يتمسّك بإطلاقها.

والحقّ : أنّ الآية الشريفة في مقام إفادة كبرىٰ كلّيّة، ومع ذلك ليس المـقام مقام التمسّك بإطلاقها لما نحن فيه؛ لدوران الأمر بين الاحتمالات المتقدّمة.

ولكنّ التحقيق : أنّ الآية في مقام بيان نفي التكـليف بـغير المـقدور، فـهي مُساوقة لقوله تعالىٰ: ﴿**لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلّا وُسْعَها**﴾[٢].

ويدلّ علىٰ ذلك : استشهاد الإمام في رواية عبد الأعـلىٰ[٣] لعـدم وجـوب المعرفة علىٰ الناس بدون البيان من الله تعالىٰ بكلتا الآيـتين، فـيظهر مـنه اتّـحاد مفادهما، وحينئذٍ فلا دلالة لهذه الآية الشريفة علىٰ البراءة كسائر الآيات التي استدلّ بها لها.

الدليل الثاني : الأخبار

فالأولىٰ ذكر الأخبار التي استدلّ بها للبراءة :

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٢٠٣ .

٢ ـ البقرة (٢) : ٢٨٦ .

٣ ـ الكافي ١ : ١٢٥ / ٥ .

حديث الرفع

ذكره في الوسائل عن محمّد بن عليّ بن الحسين[1]، وفي التوحيد[2] والخصال[3] عن أحمد بن محمّد بن يحيىٰ، عن سعد بن عبدالله، عن يعقوب بن يزيد، عن حمّاد بن عيسىٰ، عن حريز بن عبدالله، عن أبي عبداللهعليه السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: **رُفع عن أمّتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أُكرِهوا عليه، وما لايعلمون، وما لا يُطيقون، وما اضطُرّوا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة**).

وهذه الرواية صحيحة؛ لأنّ أحمد بن محمّد بن يحيىٰ وإن كان محلّ الكلام، إلّا أنّه وثّقه العلّامة والمجلسيقدس سرهما[4] ولا إشكال في وثاقته بلحاظ رواياته الكثيرة في أبواب الفقه.

توضيح الكلام في فقه الرواية

إنّه فرق بين الرفع والدفع، فإنّ الدفع إنّما يُستعمل في مورد يكون مقتضي الشيء موجوداً محقَّقاً، ولكن لم يوجد المقتضىٰ ـ بالفتح ـ بعدُ.

فمعنى الدفع: الممانعة عن تأثير المقتضي ـ بالكسر ـ مع وجوده في إيجاد المقتضىٰ ـ بالفتح ـ فيقال: إنّه قد دُفع.

بخلاف الرفع، فإنّه إنّما يُستعمل فيما لو تحقّق المقتضىٰ ـ بالفتح ـ ووجد،

---

١ ـ وسائل الشيعة ١١ : ٢٩٥، كتاب الجهاد ، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث١ .

٢ ـ التوحيد : ٣٥٣ / ٢٤ .

٣ ـ الخصال : ٤١٧ / ٩ .

٤ ـ أُنظر تنقيح المقال ١ : ٩٥ .

فالرفع إنّما هو بالنسبة إلىٰ الأمر الموجود الثابت قبل الرفع، وهذا الفرق بينهما ممّا لاريب فيه.

وحينئذٍ **فقد يتوهّم** : أنّ الرفع في الرواية مستعمل في معنىٰ الدفع في جميع الأُمور التسعة؛ لأنّ المرفوع: إمّا هو المؤاخذة، أو جميع الآثار؛ أو أظهر الآثار، وعلىٰ أيّ تقدير فهي ليست متحقّقة موجودة حتىٰ يصدق عليها الرفع، بل هو بمعنىٰ الدفع بنحو من العناية والتجوّز.

وذكر الميرزا النائينيﷺ : أنّه يستعمل الرفع فيها باعتبار البقاء؛ لأنّ بقاء الشيء كحدوثه يفتقر إلىٰ العلّة وإفاضة الوجود عليه ـ أيضاً ـ من المبدأ الفيّاض في كلّ آنٍ، فالرفعُ في مرتبة وروده علىٰ الشيء دفعٌ حقيقة باعتبار علّة البقاء ، ورفعٌ باعتبار الوجود السابق، فاستعمال الرفع في مقام الدفع لايفتقر إلىٰ علاقة المجاز، بل لا يحتاج إلى العناية أصلاً، بل ليس هو خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ[١]. انتهىٰ.

وأنت خبير بالخلط الواقع في كلامهﷺ حيث إنّ مفهومي الرفع والدفع مفهومان متغايران، وعلىٰ فرض الإغماض عمّا ذكره من صدق الرفع في مقام الدفع وصحّة استعماله فيه باعتبار علّة البقاء، فهما متصادقان علىٰ موضوع واحد بالاعتبارين المذكورين في كلامه، وهذا غير كون الرفع بمعنىٰ الدفع، نظير تصادق الناطق والضاحك علىٰ شيء واحد، مع أنّ مفهوم أحدهما غير مفهوم الآخر.

وذكر المحقّق العراقيﷺ **في المقام** : أنّه لا يعتبر في صدق الرفع وصحّة إطلاقه واستعماله وجود المرفوع حقيقة، بل يكفي فيه وجوده عناية وادّعاءً ولو باعتبار وجود مقتضيه، فإنّ وجود المقتضي للشيء وجود هذا الشيء في اعتبار العقلاء ونظرهم، وأنّهم يرونه موجوداً بوجود مقتضيه، فيرتّبون عليه أثره[٢]. انتهىٰ.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٣٣٧ .

٢ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٢٠٩ .

وهذا الذي ذكرهقدس سره أقرب ممّا أفاده الميرزا النائينيقدس سره لكن ببالي أنّه ذكر في موضع آخر من كلامه: أنّ الرفع ـ أيضاً ـ ادّعائي[١]، وحينئذٍ فإن أراد ادّعاء وجود المرفوع وادّعاء الرفع مع عدمهما حقيقة، فهو شطط من الكلام.

بحث عن متعلّق الرفع

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ الرفع متعلّق بنفس الاُمور التسعة المذكورة في الحديث، وإنّ استعمال الرفع فيها مع وجود النسيان والخطاء وغيرهما، إنّما بادّعاء عدمها؛ مع وجودها حقيقةً لعدم المؤاخذة عليها أو لعدم ترتّب جميع الآثار أو أظهر الآثار عليها علىٰ الاختلاف، فالنسيان ـ مثلاً ـ وإن كان موجوداً حقيقة، لكن اُدّعي عدمه لأجل عدم ترتّب آثاره، فهو مثل (يا أشباه الرجال ولا رجال)[٢]؛ حيث إنّ نفي الرجوليّة إنّما هو باعتبار ثبوت ما هو من أوصاف الرجال لهم، ولا يحتاج ـ حينئذٍ ـ إلىٰ تقدير شيء في الكلام؛ لا لما ذكره الميرزا النائينيقدس سره: من أنّ الرفع التشريعي كالنفي التشريعي ليس إخباراً عن أمر واقع، بل إنشاء لحكم يكون وجوده التشريعي بنفس الرفع والنفي، كقولهعليه السلام: (لا ضرر ولا ضرار)[٣].

وبالجملة: هذا الخبر بظاهره إنّما هو في مقام تشريع الأحكام وإنشائها، لا في مقام الإخبار عن رفع المذكورات أو نفيها حتىٰ يحتاج إلىٰ تقدير[٤]. انتهىٰ.

فإنّه يرد عليه:

أوّلاً: أنّ حديث الرفع وأمثاله ليس إنشاءً، بل هو إخبارٌ؛ لأنّه ليس من

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٢١١.

٢ ـ نهج البلاغة (شرح محمّد عبده): ١٢٣، من خطبة لهعليه السلام في الجهاد.

٣ ـ تهذيب الأحكام ٧: ١٤٦ / ٦٥١، سنن ابن ماجة ٢: ٧٨٤ / ٢٣٤٠ و ٢٣٤١.

٤ ـ فوائد الأُصول ٣: ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

وظيفتهﷺ وكذلك الأئمّة عليهم السلام تشريع الأحكام، فإنّ المشرّع والمنشئ للأحكام هو الله تعالىٰ.

نعم في بعض الأخبار : أنّ الله تعالىٰ فوّض تشريع بعض الأحكام إلىٰ النبيّﷺ وهي المسمّاة بفرض النبيّ[1]، وهو محلّ الكلام بين الأعلام، ويمكن تأويلها بما لايُنافي ما ذكرناه، وكيف كان فليس قولهﷺ : (رفع عن **اُمّتي...**) تشريعاً للرفع وإنشاءً له، بل هو ونظائره إخبار عن إنشاء الله تعالىٰ للأحكام.

وثانياً : سلّمنا أنّ ذلك إنشاء لا إخبار، لكن الجملة الخبريّة لم تستعمل في إنشاء الحكم، بل الجملة الخبريّة في مقام الإنشاء إنّما تستعمل في الإخبار بداعي إفهام إنشاء الرفع، كما في قولهعليه السلام في رواية زرارة : (**يعيد الصلاة**)[2]، أو لا يعيدها، وكما تقول لولدك : «الولدُ الصالح من يفعل كذا»، فإنّه إخبار بداعي إنشاء بعثه إلىٰ الفعل، فكذلك ما نحن فيه، فلابدّ فيه من عناية ورعاية المصحّح لاستعمال كذلك.

وثالثاً : سلّمنا استعمال الجملة الخبريّة فيه في الإنشاء، وأنّ معنىٰ (**رُفع عن اُمّتي...**) هو إنشاء رفع التسعة، لكن إنشاء رفعها تشريعاً مع ثبوتها ووجودها تكويناً، يفتقر إلىٰ المصحِّح والعناية، والمصحِّحُ لرفعها: إمّا عدمُ ترتّب المؤاخذة عليها، كما ذكره الشيخ الأعظمقدس سره[3] أو عدم ترتّب جميع الآثار أو أظهرها، لكن لا يصحّ ادّعاء الرفع لأجل عدم ترتّب المؤاخذة عليها فقط، أو عدم ترتّب أظهر الآثار فقط مع ترتّب سائرها، إلّا بادّعاء ثانويّ، وهو ادّعاء حصر آثارها في هذا الأثر المنفي،

---

١ ـ الكافي ١ : ٢٠٨ / ٤ .

٢ ـ الكافي ٣ : ٣٥٠ / ٣، وتهذيب الأحكام ٢ : ١٩٢ / ٧٥٩، ووسائل الشيعة ٥ : ٣٠٠، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١، الحديث٦.

٣ ـ فرائد الأُصول : ١٩٥ سطر ٢١.

فبانتفائه يصحّ دعوىٰ الرفع؛ ألا ترىٰ أنّه لو فُرِض أنّ آثار الرجوليّة عشرة، وأظهرها الشجاعة، فبمجرّد انتفائها لا تصحّ دعوىٰ انتفاء الرجوليّة إلّا بانضمام دعوىٰ ثانية بحصر آثار الرجوليّة في الشجاعة، فبانتفائها ـ حينئذٍ ـ تصحّ دعوىٰ نفي الرجوليّة، وما نحن فيه ـ أيضاً ـ كذلك ؛ إنّما تصحّ دعوىٰ رفع السهو والنسيان بلحاظ عدم ترتّب المؤاخذة أو عدم ترتّب أظهر الآثار، إذا انضمّ إليها ادّعاء آخر بانحصار جميع آثار السهو والنسيان بذلك المنفيّ، وإلّا فلا يصحّ ادّعاء الرفع بمجرّد انتفاء بعض الآثار، بخلاف ما لو انتفت جميع الآثار، فإنّ الرفع بلحاظ انتفاء جميعها لا يفتقر إلّا إلى ادّعاء واحد، وهو ادّعاء رفع النسيان بلحاظ انتفاء جميع آثاره، وإذا دار الأمر بين ما يحتاج إلىٰ ادّعاء واحد وبين ما يفتقر إلىٰ ادّعاءين، فلاريب في أنّ الأوّل أخفّ مؤونة.

وأمّا ما يمكن الاعتماد عليه هنا فهو روايتان : إحداهما قرينة علىٰ أنّ الرفع إنّما هو بلحاظ نفي خصوص المؤاخذة، وثانيتهما قرينة علىٰ أنّه ليس بلحاظ نفي خصوصها.

أمّا الأُولىٰ : فهي ما رواه محمّد بن يعقوب، عن الحسين بن محمّد، عن معلّىٰ بن محمّد، عن أبي داود المسترق قال: حدّثني عمرو بن مروان قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : رُفع عن أُمّتي أربع خصال: خطائها، ونسيانها، وما أُكرهوا عليه، وما لم يُطيقوا؛ وذلك قول الله عزّوجلّ: ﴿رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنا رَبَّنا وَلا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلىٰ اَلَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا رَبَّنا وَلا تُحَمِّلْنا مَا لا طَاقَةَ لَنا بِهِ﴾، وقوله تعالىٰ : ﴿إلّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالْإِيمانِ﴾)[1]، فإنّ استشهاده صلى الله عليه وآله وسلم بالآيتين قرينة علىٰ أنّ المرفوع هو خصوص المؤاخذة فقط، كما في الآية الشريفة.

---

١ ـ الكافي ٢ : ٣٣٥ / ١.

وأمّا الثانية : فهي رواية المحاسن، عن أبيه، عن صفوان بن يحيىٰ، عن أبي الحسن وأحمد بن محمّد بن أبي نصر جميعاً، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل يستكره علىٰ اليمين، فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام : (لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : **وضع عن أُمّتي ما أُكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما أخطؤوا**)[1]، الخبر.

وفيها احتمالان :

الأوّل : أنّ المراد أنّ الرجل يُستحلَف علىٰ أن يعتق عبده، ويطلّق زوجته، ويتصدّق بأمواله بعد ذلك، فهل يلزمه العتق والطلاق والصدقة؟ قال: لا.

والظاهر من قوله : «أيلزمه ذلك؟» هو هذا الاحتمال.

الثاني : أنّ المراد ما هو المتعارف بين العامّة: من الحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، وأنّ السؤال إنّما هو عن وقوع الطلاق والعتق والصدقة بذلك الحلف، قال عليه السلام : (لا) .

وربّما يؤيّد هذا الاحتمال تعارف ذلك بين العامّة وعدم ذكر العلماء الاحتمال الأوّل.

وعلىٰ أيّ تقدير فهذه الرواية تدلّ علىٰ أنّ المرفوع ليس هذه الأُمور بلحاظ نفي خصوص المؤاخذة.

وذكر **المحقّق الخراساني في الحاشية علىٰ الفرائد** : أنّ ما يظهر من الخبر لايُنافي تقدير خصوص المؤاخذة مع تعميمها إلىٰ ما يترتّب عليها بالواسطة، كما في الطلاق والصدقة والعتاق، فإنّها مستتبعة إيّاها بواسطة ما يلزمها من حرمة وطي المطلّقة ومطلق التصرّف والصدقة والعتق.

وبالجملة : لو كان المقدّر هو خصوص المؤاخذة الناشئة من قِبَلها بلا واسطة

---

١ ـ المحاسن : ٣٣٩ / ١٢٤.

أو معها، لا يُنافيه ظاهر الخبر أصلاً، فوجب تقدير جميع الآثار[1]. انتهىٰ.

وفيه ما لا يخفىٰ، نعم يورد علىٰ ما ذكرناه من عدم الاحتياج إلى الادّعاءين علىٰ فرض كون الرفع بلحاظ انتفاء جميع الآثار، بخلاف ما لو كان لأجل انتفاء خصوص المؤاخذة أو أظهر الآثار؛ لاحتياجه ـ حينئذٍ ـ إلىٰ ادّعاءين : بأنّه علىٰ فرض كون الرفع بلحاظ جميع الآثار الشرعيّة ـ أيضاً ـ يحتاج إلىٰ ادّعاءين؛ وذلك لعدم انتفاء الآثار الغير الشرعيّة المترتّبة علىٰ النسيان وغيره من المذكورات في الخبر، فيفتقر إلى ادّعاء انحصار آثار النسيان ـ مثلاً ـ في الآثار الشرعيّة، وبانتفائها ـ حينئذٍ ـ يصحّ ادّعاء رفعه، ولا يصحّ الرفع بانتفاء الآثار الشرعيّة بدون الادّعاء الثاني.

ولكنّه مدفوع : بأنّ دعوىٰ الرفع في الخبر إنّما هي في عالم التشريع لا مطلقاً، وحينئذٍ فيصحّ ادّعاء الرفع في عالم التشريع بلحاظ عدم الآثار الشرعيّة من دون افتقارٍ إلىٰ ادّعاء حصر الآثار في الآثار الشرعيّة.

وأُورد عليه ـ أيضاً ـ : بأنّ للخطاء والنسيان نحوين من الآثار :

أحدهما : الذي موضوعه نفس الخطاء والنسيان، كوجوب الدِّية بقتل الخطاء، ووجوب سجدتي السهو لنسيان التشهّد أو إحدىٰ السجدتين.

وثانيهما : ما ليس موضوعه نفسهما، بل ما أخطأ فيه والمنسيَّ، والقسم الأوّل لا يُرفع بحديث الرفع قطعاً، فادّعاء رفعهما بانتفاء القسم الثاني من آثارهما لا يستقيم إلّا بضميمة ادّعاء آخر، وهو ادّعاء حصر الآثار في المنتفية، فيصحّ ـ حينئذٍ ـ ادّعاء الرفع.

وأيضاً الرفع بالنسبة إليهما متعلّق بنفس الخطاء والنسيان، وفي «ما اضطُرّوا إليه» وأخواته متعلّق بالعنوان الواقعي الذي أُشير إليه بـ «ما اضطُرّوا إليه» وفي الثلاثة

---

١ ـ حاشية فرائد الأُصول، المحقق الخراساني : ١١٦ سطر ١.

الأخيرة ـ وهي الحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق ـ بنحو آخر، فيلزم الاختلاف في سياق الحديث الشريف.

واعترف المحقّق الخراساني والعراقي‏ بالإشكال ، وأجابا عنه: بأنّ المرفوع في الكلّ هو العنوان الواقعي بقرينة الأربعة المذكورة[١].

وهو ليس بشيء. والتحقيق في الجواب: هو أنّ المتبادر عرفاً من رفع الخطاء والنسيان هو أنّ المرفوع هو ما أخطؤوا فيه والمنسيّ، كما هو المتبادر منهما في المحاورات العرفيّة، مع عدم التفاتهم إلىٰ نفس عنوان الخطاء والنسيان، وحينئذٍ فالرفع فيهما علىٰ نسق الرفع في «ما لا يعلمون» وأخواته، وأنّ المرفوع هو العنوان الذي يتعلّق به الخطاء والنسيان والاضطرار باعتبار الآثار المترتّبة عليه، لا آثار النسيان والخطاء.

وبالجملة : عنوان الخطاء والنسيان اُخذا مرآتين إلىٰ ما يتعلّقان به، وليس نفس الخطاء والنسيان منظوراً فيهما للمتكلّم، ولا متبادران عند المخاطب، وحينئذٍ فيندفع الإشكالان المذكوران كلاهما.

ويدلّ علىٰ ذلك : أنّه‏ عليه السلام عبّر في رواية اُخرىٰ[٢] بـ(ما أخطؤوا به)، وأنّه لم يتعرّض أحد من المفسّرين في قوله تعالىٰ: ﴿رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إنْ نَسِينَا...﴾[٣] الآية، لذلك.

فإن قلت : فعلىٰ هذا فما السرّ في التعبير في الحديث الشريف بالخطاء والنسيان، وفي «ما لا يعلمون» وأخواته بالموصول؟

قلت : لعلّه اتّباعاً لكلام الله تعالىٰ؛ حيث قال : ﴿رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إنْ نَسِينَا أوْ

---

١ ـ حاشية فرائد الأُصول، المحقق الخراساني: ١١٥ سطر ١٣، نهاية الأفكار ٣ : ٢١٠.

٢ ـ لم نعثر عليه في مجامعنا الروائيّة.

٣ ـ البقرة (٢) : ٢٨٦ .

أَخْطَأْنا﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿مَا لا طَاقَةَ لَنا بِهِ﴾[١]، وقوله: ﴿إلّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالْإِيمانِ﴾[٢] وأمّا الثلاثة الأخيرة فحيث إنّها منظورٌ فيها، وليست مرآة للحاظ شيء آخر، فلهذا نُسب الرفع إلىٰ نفسها بلحاظ آثارها.

ثمّ إن أبيت ما ذكرناه من أنّ الرفع متعلّق بنفس هذه العناوين ادّعاءً بلحاظ انتفاء آثارها، وقلتَ: إنّه لابدّ من تقدير في الكلام هو المرفوع مع عدم الاحتياج إليه كما عرفت.

نقول: المصحّح لاستعمال اللفظ علىٰ هذا الفرض ـ أيضاً ـ في غير الثلاثة الأخيرة هو أنّ الأحكام الشرعيّة المجعولة قانوناً تشمل بالإرادة الاستعماليّة وتعمّ جميع أفراد المكلّفين، مثل قوله تعالىٰ: ﴿أَلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما﴾[٣]، فإنّه ـ بحسب جعل القانون والإرادة الاستعماليّة ـ يشمل الناسي والمُخطِئ والمُكرَه وغيرهم، وكذلك سائر الأحكام المجعولة في الشريعة، ومفاد الحديث ـ حينئذٍ ـ رفع جميع الآثار، أو أظهر الآثار، أو المؤاخذة ـ علىٰ الاختلاف في هذه المذكورات ـ فهو تخصيص لأدلّة الأحكام الأوّليّة المجعولة قانوناً، فإنّ التخصيص والنسخ عبارة عن انتهاء أمد الحكم.

وأمّا في الثلاثة الأخيرة فإطلاق الرفع فيها ـ مع عدم جعل حكم لها أصلاً في الشريعة المقدَّسة ـ إنّما هو بلحاظ ما لها من الأحكام في الشرائع السابقة، فإنّها لم تكن مقيَّدة بمدّة معيَّنة، بل هي ـ أيضاً ـ كانت مجعولة علىٰ العناوين الكلّيّة، مثل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾[٤] ونحوه، فهي بعد بعث نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم باقية ما لم ينسخ، ولم يردع

---

١ ـ البقرة (٢): ٢٨٦.

٢ ـ النحل (١٦): ١٠٦.

٣ ـ المائدة (٥): ٣٨.

٤ ـ البقرة (٢): ٢١، النساء (٤): ١، الحج (٢٢): ١.

عنها الإسلام، ولم يتبدّل بحكم آخر، كحرمة الخمر، فإنّها كانت ثابتة قبل الإسلام، وأمضاها الإسلام ـ أيضاً ـ ولا يحتاج في مثله إلىٰ جعل مستقلّ في الشريعة المقدّسة، وهذه الثلاثة ممّا رفع حكمها الثابت في الشرائع السابقة في الإسلام، فالرفع فيها إنّما هو بلحاظ تلك الأحكام السابقة.

ثمّ إنّ هنا أُموراً لابدّ من التنبيه عليها :

الأمر الأوّل : في أنّ حديث الرفع امتنانيٌّ

إنّ حديث الرفع ظاهر في أنّه في مقام الامتنان علىٰ الأُمّة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : (رُفع عن أُمّتي...)، وحينئذٍ فلا يصحّ التمسُّك به في موارد :

منها : مورد حكم العقل بالرفع، كما لو قلنا بجريان البراءة العقليّة فيما لا يعلمون؛ يعني في الشبهات البدويّة وقبح العقاب بلا بيان عقلاً، وكذلك الناسي الغافل عن الحكم رأساً، وفيما لو لم يقدر المكلّف علىٰ فعل المكلَّف به، كالطيران إلى السماء، فإنّ الحكم التكليفي منفيّ في هذه الموارد عقلاً ولايختصّ بالأُمّة المرحومة، وليس في رفعه بالنسبة إليهم مِنّة.

نعم يمكن أن يُقال : المرفوع في (ما لا يعلمون) هو إيجاب الاحتياط شرعاً؛ لعدم حكم العقل بعدمه.

ومنها : ما لو استلزم الرفع صيرورة المكلّفون مطلق العنان في بعض الموارد، كما لو كان الإكراه أو الاضطرار بسوء اختياره، مثل ما لو علم أنّه لو شارك بعض الناس في مجالسهم، أو دخل في مكان كذا، يُكره أو يُضطرّ إلىٰ شرب الخمر أو القمار أو محرّم آخر، فإنّ حديث الرفع لا يشمل ولا يعمّ هذا القسم من الإكراه والاضطرار، الناشئ عن سوء اختيار المكلّف، وقد عرفت غير مرّة أنّ الأحكام الشرعيّة فعليّة بالنسبة إلىٰ جميع المكلّفين حتىٰ المعذورين، غاية الأمر أنّ العذر

مانع عن المؤاخذة عليها، ولا يُعاقبون عليها، وهو فيما لم يكن العذر بسوء الاختيار.

ومنها : ما لو استلزم رفعُ المؤاخذة أو جميعِ الآثار الإضرارَ بالغير، فإنّ حديث الرفع ليس ناظراً إلىٰ خصوص الأشخاص، بل متوجّه إلىٰ الأُمّة، والرفع في مورد يستلزم الإضرار بالغير ليس مِنَّة علىٰ الأُمّة، ومع أنّ الحديث وارد في مقام الامتنان فلا يعمّ هذا المورد.

ومنها : الأحكام الوضعيّة، فلو فرض اضطراره إلىٰ أكل مال الغير أو أُكره علىٰ ذلك، كما لو استلزم تركه العسر والحرج الشديدين اللذين لايُتحمّلان عادةً وإن لم يبلغا إلىٰ حدّ تلف النفس، فإنّ حديث الرفع وإن يرفع الحكم التكليفي ـ أي الحرمة ـ حينئذٍ، لكن لا يرفع الحرمة الوضعيّة ـ أي الضمان ـ فيجوز أكله، ويضمن مثله أو قيمته.

ويمكن التفصيل بين المِثْلي والقِيمي بأن يقال : إنّ الحديث يرفع حرمة التصرّف في مال الغير في المِثْلي مع ضمانه لمثله، ولا يرفع حرمته في القِيمي مع الضمان لقيمته؛ حيث إنّ الغرض في المِثْلي لا يتعلّق بنفس العين، بل بماليّته ومثله، ولا يلزم من رفع حرمة التصرّف فيه مع الضمان لمثله خلافُ الامتنان، بخلاف القيمي، فإنّه كثيراً مّا يتعلّق غرض المالك بعين خاصّة، كدابّة خاصّة تعلّق غرضه بها بخصوصها، ولا يتدارك بفوتها، فإنّ الحكم بجواز التصرّف فيها مع ضمانة لقيمتها خلاف الامتنان، فلا يعمّه حديث الرفع؛ لأنّه في مقام الامتنان.

الأمر الثاني : في شمول الحديث للأُمور العدميّة

هل يختصّ الحديث برفع الأمر الوجودي، أو أنّه يعمّ الأمر العدمي أيضاً، فلو نذر أن يشرب من ماء دجلة، فأُكره علىٰ تركه أو ترك ما يُعتبر وجوده في الصلاة جزءً نسياناً، فهل يشمله حديث الرفع؛ بأن يرفع حرمة الحَنث أو الكفّارة في الأوّل،

أو جزئيّة شيء أو شرطيّته في الثاني؟ ويشمله حديث الرفع كما يشمل الأمر الوجودي أولا؟ وجهان .

فذهب الميرزا النائينيتَيِّئُ : إلى أنّه لا يشمله، وأنّه لا يرفع العدم؛ لأنّ شأن الحديث تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود؛ لأنّ تنزيل المعدوم منزلة الموجود وضعٌ لا رفع، والمفروض أنّ المكلّف ترك الفعل عن إكراه أو نسيان، فلم يصدر منه أمر وجوديّ قابل للرفع.

والحاصل : أنّه فرق بين الوضع والرفع، فإنّ الوضع يتعلّق بالمعدوم، فيجعله بمنزلة الموجود، والرفع يتعلّق بالموجود، فيجعله بمنزلة المعدوم، وحديث الرفع لايشمل الوضع[١].

وأورد عليه المحقّق العراقيتَيِّئُ : بأنّ المرفوع في الحديث هو موضوعيّة الشيء للحكم والأثر، وإخراج الشيء عن موضوعيّته للحكم؛ سواء كان ذلك الشيء أمراً وجوديّاً أو عدميّاً، فما ذكره صحيح في نفسه، لكن لا يضرّ بما نحن فيه؛ لأنّ المرفوع في الجميع أمر وجوديّ لا عدميّ[٢]. انتهىٰ.

وفيه نظر؛ لأنّ الرفع في الحديث الشريف قد تعلّق بنفس الخطأ والنسيان، فالمرفوع هو ذلك، غاية الأمر أنّه رفعٌ ادّعائيّ يحتاج إلىٰ المصحِّح ـ كما تقدّم ـ لا رفع موضوعيّتهما للحكم، وإلّا فلو تعلّق الرفع بموضوعيّتهما فالرفع في الحديث حقيقيّ لا ادّعائي، وهوتَيِّئُ معترف بأنّه ادّعائيّ.

ولكن ما ذكره الميرزا النائينيتَيِّئُ من اختصاص الحديث برفع الأمر الوجودي، أيضاً غيرُ صحيح :

أمّا أوّلاً : فلما تقدّم من أنّ هذا الرفع ادّعائيّ يصحّحه انتفاء جميع الآثار،

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٣٥٢ ـ ٣٥٣ .

٢ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٢١٩ .

ولا فرق فيه بين المرفوع الوجودي والعدمي، وليس رفع العدم عبارة عن الوضع حتّىٰ لايشمله الحديث.

وثانياً: أنّ الموضوع للأثر ليس هو العدم المطلق، بل عدم خاصّ، فله نحو من الوجود الإضافي[1].

وثالثاً: أنّ الحاكم إذا حكم بحكم علىٰ العدم لابدّ أن يلاحظه ويتصوّره أوّلاً، ثمّ يحكم عليه، وهذا اللحاظ نحو وجودٍ له، فيكون وجوديّاً.

ورابعاً: أنّ المرفوع هو عنوان «ما لا يعلمون» أو «ما اضطُرّوا إليه» ونحوه بنحو الكلّيّ، والموصول إشارة إجمالية إلىٰ الأفراد ومنطبق عليها، وليس مستعمَلاً في الأفراد الخارجيّة؛ بحيث تكون منظوراً إليها بخصوصها، وعنوان «ما اضطُرّوا إليه» و «ما لا يعلمون» ونحوهما ـ المنطبق علىٰ الموجود والمعدوم ـ هو المرفوع، لا خصوص المعدوم.

فانقدح من ذلك: أنّه لا مانع من شمول حديث الرفع للأُمور العدميّة ـ أيضاً ـ بنحو ما ذكرناه، نعم في مسألة نسيان الأجزاء أو شرائط الصلاة كلام آخر لعلّه يأتي إن شاء الله تعالىٰ.

الأمر الثالث: في شمول الحديث للموضوعات الخارجية والشبهات الحكمية

أنّ «ما لا يعلمون» الذي هو محلّ الاستدلال في المقام هل يختصّ بالموضوعات الخارجيّة، أو أنّه مختصّ بالشبهات الحكميّة، أو أنّه يعمّهما؟ وجوه.

---

١ ـ وهذا منافٍ لما تقدّم منه ـ دام ظلّه ـ مراراً من أنّ العدم ـ سواء المطلق منه، أو المضاف، أو العدم والملكة ـ لا حظّ له من الوجود أصلاً، وأنّ الوجود إنّما هو للمضاف إليه أو الملكة.

فذكر الشيخ الأعظم[١] والمحقّق الخراساني قدس سرهما[٢] أنّه مختصّ بالموضوعات الخارجيّة؛ لوجوه :

الأوّل : أنّه بعدما فرض أنّ المقدّر هو خصوص المؤاخذة لابدّ أن يُراد من الموصول في «ما لا يعلمون» هو خصوص الموضوعات؛ لأنّه لا معنىٰ للمؤاخذة علىٰ نفس الحكم[٣].

الثاني : أنّه لاريب في أنّ المراد من «ما اضطُرّوا إليه» و أخواته هو الموضوع الخارجي ـ أي فعل المكلّف ـ لعدم معقوليّة الإكراه والاضطرار علىٰ نفس الحكم، فهو قرينة على أنّ المراد من «ما لا يعلمون» ـ أيضاً ـ هو الموضوعات[٤].

الثالث : ما ذكره في «الكفاية» من أنّ إسناد الرفع إلىٰ الموضوعات إسناد إلىٰ غير ما هو له، وإسناده إلى الأحكام إسناد إلىٰ ما هو له، وحيث إنّ إسناده في غير «مالايعلمون» إسناده إلىٰ غير ما هو له ـ أي الموضوعات ـ فمقتضىٰ وحدة السياق أنـّه في «ما لا يعلمون» ـ أيضاً ـ كذلك، ولا يمكن إرادتهما معاً؛ لاستلزامه استعمال اللفظ في أكثر من معنىً واحد في استعمال واحد، وهو محال[٥].

أقول : أمّا الوجه الأوّل : فهو مبنيّ علىٰ لزوم التقدير، وأنّ المقدّر هو خصوص المؤاخذة، وحيث إنّك قد عرفت عدم الاحتياج في الحديث إلىٰ التقدير، وأنّ الرفع فيه ادّعائيّ لا حقيقيّ، فلا وجه لما ذكراه، ولا موقع له.

وأمّا الوجه الثاني : فالتحقيق في الجواب عنه ما ذكره شيخنا الحائري قدس سره: وهو أنّ مقتضىٰ وحدة السياق هو إرادة الأعمّ ـ من الموضوعات والأحكام ـ من

---

١ ـ فرائد الأُصول : ١٩٥ سطر ١٥ .

٢ ـ حاشية فرائد الأُصول، المحقق الخراساني : ١١٤ سطر ٢١.

٣ ـ فرائد الأُصول : ١٩٥ سطر ١٦ .

٤ ـ اُنظر فرائد الأصول : ١٩٥ سطر ٢١ .

٥ ـ كفاية الأُصول : ٣٨٧.

الموصول في «ما لا يعلمون»؛ لأنّ عدم تحقّق الإكراه والاضطرار في الأحكام وعدم تصوُّره، لا يوجب تخصيص «ما لا يعلمون» بالموضوعات، وليس هو مقتضىٰ السياق. فإنّ عموم الموصول وعدمه إنّما هو بملاحظة سعة متعلّقه وضيقه، فقوله: (ما اضطُرّوا إليه) يعني كلّ ما اضطرّ إليه المكلّف في الخارج، غاية الأمر أنّه لا يتصوّر الاضطرار ولا يتحقق بالنسبة إلى الأحكام، فمقتضىٰ وحدة السياق هو أن يُراد من الموصول في «مالايعلمون» كلّ فردٍ فردٍ من هذا العنوان؛ ألا ترىٰ أنّه لو قيل: «كلّ ما يؤكل وما يُرىٰ» لا يوجب انحصارُ أفراد الأوّل في الخارج ببعض الأشياء تخصيصَ الثاني ـ أيضاً ـ بذلك[1]؟!.

أضف إلىٰ ذلك: أنّ المرفوع في الحديث هو عنوان «ما اضطُرّوا إليه»، والموصول في «ما لا يعلمون» ـ أيضاً ـ كذلك؛ ينطبق علىٰ جميع أفراد الجهل؛ من غير فرق في ذلك بين الأحكام والموضوعات، وليس الموصول مستعمَلاً في الأفراد حتىٰ لا يمكن الجمع بينهما، فمنشأ الاشتباه: هو عدم الفرق بين استعمال اللفظ في شيء وبين انطباق المستعمل فيه عليه، والموصول في الحديث ليس مستعملاً في الأفراد الخارجيّة ـ كما ذكرناه آنفاً ـ بل هو مستعمل في معناه المبهم؛ سواء أُخذ فيه الإشارة أم لا، وهو منطبق علىٰ الأفراد طبعاً.

وهذا الاشتباه صار منشأً لما ذكروه من أنّ الخاصّ والمقيّد أظهر دلالة علىٰ مدلولهما من العامّ والمطلق، مع أنّ كلّ واحد من مفردات ألفاظ قولنا: «أكرم كلّ عالم، ولا تكرم العالم الفاسق» مستعمل في معناه الموضوع له مادّة وهيئةً، فإنّ مادّة الإكرام في «أكرم» هي التي في «لا تكرم»، وهيئة الأمر لا تفيد إلّا البعث، كما أنّ هيئة النهي لا تفيد إلّا الزجر، والعالم ـ أيضاً ـ مستعمل في معناه في كليهما، والفاسق ـ أيضاً ـ مستعمل في معناه، فليس في الخاصّ ما يوجب أظهريّته من العامّ، وهكذا

---

١ ـ درر الفوائد: ٤٤١.

الكلام في المطلق والمقيّد ومنشأ الاشتباه هو كثرة أفراد العامّ بالنسبة إلىٰ أفراد الخاصّ، فالعامّ مستعمل في مفهومه كالعلماء، كما أنّ الخاصّ ـ مثل العلماء الفسّاق ـ أيضاً مستعمل في مفهومه، غاية الأمر أنّ العامّ منطبق علىٰ أفراد كثيرة، والخاصّ علىٰ أفراد أقلّ بالنسبة إلىٰ أفراد العامّ، فيتوهّم من ذلك أظهريّة الخاصّ من العامّ.

وأمّا الوجه الذي ذكره في «الكفاية» : فإمّا أن يريد ممّا ذكر ـ من أنّ إسناد الرفع إلى الحكم إسناد إلىٰ ما هو له ـ أنّ الحكم مرفوع واقعاً وحقيقة بالنسبة إلى الشاكّ، فليس له حكم أصلاً، فلا أظنّ أن يلتزم هو تَتِّئُ به.

وإن أراد رفعه ادّعاءً، لا حقيقة وواقعاً، بل مسامحة باعتبار انتفاء آثاره، فهو إسناد إلىٰ غير ما هو له، وليس إسناد الرفع إليه بهذا النحو إسناداً إلىٰ ما هو له؛ حتّىٰ يخالف السياق، فما أفاده في هذا الوجه غير مستقيم.

وذهب بعضهم إلىٰ اختصاص «ما لا يعلمون» بالشبهات الحكميّة لوجهين:

الوجه الأوّل : ما ذكره الميرزا النائيني في مقام الجواب عن الوجه الثاني والثالث اللذين ذكروهما لاختصاص حديث الرفع بالموضوعات، وهو أنّ المرفوع في جميع هذه الأشياء التسعة هو الحكم الشرعي، وإضافة الرفع في غير «ما لا يعلمون» إلىٰ الأفعال الخارجيّة، إنّما هو لأجل أنّ الإكراه والاضطرار ونحوهما إنّما تعرض الأفعال، لا الأحكام كما ذكر، وإلّا فالمرفوع فيها هو الحكم الشرعي، كما أنّ المرفوع في «ما لايعلمون» ـ أيضاً ـ هو الحكم الشرعي ـ وهو المراد من الموصول ـ ومجرّد اختلاف منشأ الجهل ـ وأنّه في الشبهات الحكميّة إجمال النصّ أو فقدانه أو تعارض النصّين، وفي الشبهات الموضوعيّة اختلاطُ الأُمور الخارجيّة ـ لا يوجب الاختلاف فيما أُسند إليه الرفع[1]. انتهىٰ.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٣٤٥ .

وذكر المحقّق العراقي[1] ذلك في الجواب عن الوجه الثاني.

أقول: إنّ ما أفاده في المقام لا ارتباط له بما ذكروه، فضلاً عن أن يكون جواباً عن الوجهين؛ وذلك لأنّ وحدة السياق إنّما هي في مقام الاستعمال والإرادة الاستعمالية، ولاريب في أنّ الرفع أُسند بحسب الاستعمال في «ما اضطُرّوا إليه» و «ما استُكرِهوا عليه» إلى الموضوع الخارجي، وهو فعل المكلّف لا غير، غاية الأمر أنّ المرفوع بحسب الجدّ واللُّبّ هو الحكم والأثر، وكونه بحسب الجدّ كذلك غير مربوط بقضيّة السياق الذي ذكراه؛ لما عرفت من أنّ قضيّة السياق إنّما هي في الإرادة الاستعمالية، وحاصل ما ذكروه: هو أنّه كما أنّ الموصول في «ما استُكرهوا» وأخواته مستعمل في رفع الموضوعات الخارجيّة بحسب الإرادة الاستعماليّة، وأُسند الرفع إليهما، فمقتضىٰ السياق استعماله في «مالايعلمون» ـ أيضاً ـ كذلك، ولا يدفع ذلك ما أفاداه: من أنّ المرفوع بحسب الجدّ هو الحكم في الجميع.

وأجاب **المحقّق العراقي** عن الوجهين الأخيرين لاختصاص «مالايعلمون» بالموضوعات: بأنّا لا نُسلِّم وحدة السياق أوّلاً، ويشهد له إسناد الرفع في الثلاثة الأخيرة إليها، وهي ليست من الأفعال.

وثانياً: علىٰ فرض وحدة السياق فهي تقتضي أن يُراد من «ما لا يعلمون» خصوص الحكم التكليفي، لا الموضوع الخارجي؛ لأنّ مقتضىٰ إسناد الرفع إلىٰ ما يتعلّق به الاضطرار أو الإكراه ـ أوّلاً وبالذات حقيقةً ـ هو إسناده في «مالايعلمون» ـ أيضاً ـ إلىٰ ما يتعلّق به الجهل أوّلاً وبالذات، وهو الحكم، فإنّه المجهول حقيقةً وبالذات، لا شرب المائع المردّد بين الخمر والخلّ، فإنّ الشرب ليس مجهولاً إلّا بسبب إضافته إلىٰ الموضوع الخارجي المجهول أوّلاً وبالذات، وهو المائع، فمقتضىٰ

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٢١٦ ـ ٢١٧.

وحدة السياق هو أن يُراد من «ما لا يعلمون» هو خصوص الحكم[١]. انتهىٰ.

ويرد عليه :

أوّلاً : بأنّ الحسد والطِّيَرة والوسوسة وإن لم تكن من الأفعال الجوارحيّة، لكنّها من الأفعال الجوانحيّة، ولذا يحرم بعض أقسام الحسد، وهكذا الطِّيَرة والوسوسة، لولا حديث الرفع.

وثانياً : أنّ الفعل الخارجي ـ كشرب المائع المردّد بين الخمر والخلّ ـ وإن لم يتّصف بالمجهوليّة استقلالاً، بل بتبع مجهوليّة ما يُضاف إليه، لكن اتّصافه بالمجهوليّة ليس بالعرض ـ بل هو متّصف بالمجهوليّة حقيقة بتبع اتّصاف المائع الخارجي بالمجهوليّة، وذلك كالنور والجسم المتنوّر به، فإنّ الجسم المتنوّر وإن لم يتّصف بذلك استقلالاً، لكنّه متنوّر حقيقةً بسبب النور وبتبعه، وهكذا ما نحن فيه، فالجهل بالمائع الخارجي واسطة لثبوت الجهل للشرب حقيقة، لا أنّه واسطة في العروض.

الوجه الثاني ـ لبيان اختصاص الرفع في «مالا يعلمون» بالشبهات الحكميّة ـ ما أفاده بعض الأعاظم: وهو أنّ المشكوك في الشبهات الموضوعيّة ليس هو الحكم؛ لأنّ الحكم الكلّي فيها معلوم متعلّق بالطبيعة، والاشتباه فيها إنّما هو لاختلاط الأُمور الخارجيّة، وكالاشتباه الواقع بين الإناءين ـ مثلاً ـ وليس للأفراد الخارجيّة حكم شرعيّ حتّىٰ يتعلّق به الرفع، وحينئذٍ فالرفع في «ما لا يعلمون» مختصّ بالشبهات الحكميّة[٢]. انتهىٰ.

ويرد عليه النقض أوّلاً : بـ «ما اضطُروا إليه» و «ما استُكرهوا عليه»، فإنّه لاريب في أنّ المراد بالموصول فيهما هو الموضوع الخارجي.

وثانياً : بالحلّ بأنّ الرفع ليس متعلّقاً برفع خصوص المائع المردّد الخارجي

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٢١٦ .

٢ ـ نفس المصدر .

حتّىٰ يورد عليه بعدم ثبوت حكم له، بل حديث الرفع مثل قاعدة الطهارة والحِلّ، متعلّق بنفس العناوين، فهو حاكم علىٰ الأدلّة المتكفّلة لبيان الأحكام الأوّلية الواقعيّة، فكما أنّ مفاد قاعدة الطهارة وأمثالها جعلُ حكمٍ ظاهريّ في الموارد المشكوكة، كذلك حديث الرفع، وأنّ مفاده : أنّ البيع والطلاق ونحوهما علىٰ قسمين: قسم يقع بالإكراه أو الاضطرار، وهذا القسم لا أثر ولا حكم له، وقسم يقع بالاختيار، فتترتّب عليه الآثار، فهو حاكم علىٰ مثل ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[1] ونحوه.

و «ما لا يعلمون» ـ أيضاً ـ كذلك، فالرفع فيه متعلّق بعنوان «ما لا يُعلم» المنطبق علىٰ الأحكام والموضوعات معاً، ومفاده بالنسبة إلىٰ الموضوعات تخصيص الحكم بحرمة الخمر بما إذا عُلم أنّه خمر.

نعم فرق بين الموضوعات والأحكام من حيث إنّه لا يمكن تقييد الأدلّة ـ المتكفّلة للأحكام الواقعيّة الأوّليّة ـ بغير الجاهل، وأنّ معنىٰ الرفع بالنسبة إليها عدم فعليّتها، كما ذكره في «الكفاية»[2]، أو معنىً آخر؛ بحيث لا ينافي ثبوت الأحكام الواقعيّة المشتركة بين العالم والجاهل، وهذا التقييد ممكن بالنسبة إلى الموضوعات، فإنّه يمكن تقييد حرمة الخمر بما إذا عُلم أنّه خمر، لكن حيث إنّه لم يقُلْ به أحد نحن ـ أيضاً ـ نقتفي آثارهم لذلك، لا لأجل استحالته.

وثالثاً : بالتزام انحلال الأحكام عرفاً وتعدّدها بتعدّد موضوعاتها، فإنّ العرف يرىٰ أنّ لكلّ فرد من أفراد الخمر حكماً مستقلّاً من الحرمة تختصّ به، لا الانحلال الخطابي الذي أنكرناه سابقاً.

فظهر بذلك : أنّه لا وجه لتخصيص «ما لا يعلمون» بالشبهات الحكميّة، كما أنّه لا وجه لتخصيصه بالشبهات الموضوعيّة، بل يعمّهما.

---

١ ـ البقرة (٢) : ٢٧٥ .

٢ ـ كفاية الأُصول : ٣٨٦ .

التعرّض لباقي فقرات حديث الرفع

ثمّ إنّه لابدّ من التعرّض والبحث في خصوص كلّ واحد من الأُمور التسعة المذكورة في الرواية، وتفصيل الكلام في كلّ واحد منها:

عنوان «النسيان»

فمنها النسيان : وهو قد يتعلّق بالحكم الشرعي الاستقلالي، وقد يتعلّق بالحكم الضمني، وقد يتعلّق بالحكم الوضعي، مثل الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، أو العربيّة والماضويّة في العقد.

وقد يتعلّق بالموضوع الخارجي : إمّا بنفس الموضوع، كما لو نسي الإتيان بالصلاة، وإمّا بجزئه أو شرطه أو مانعه، كما لو نسي السورة أو الطهارة أو أوجد المانع نسياناً.

أمّا نسيان الحكم : فقد تقدّمت الإشارة إلىٰ أنّه في صورة الغفلة عن الحكم رأساً رفعه عقليّ؛ بمعنىٰ رفع المؤاخذة عنه، وأنّه لا يختصّ ذلك بهذه الأُمّة. فلابدّ في تصحيح الحكم برفعه شرعاً في خصوص الأُمّة المرحومة امتناناً عليهم، أن يفرض ذلك فيما لا يحكم العقل بقبح المؤاخذة عليه، كما في النسيان الناشئ عن المسامحة وقلّة المبالاة وترك التحفّظ وتقصير المكلّف، فإنّه يصحّ ـ حينئذٍ ـ ادّعاء رفعه شرعاً بانتفاء الآثار المترتّبة عليه في الشرائع السابقة من المؤاخذة وإيجاب التحفّظ.

وأمّا النسيان المتعلّق بالجزء والشرط وغيرهما، فلابدّ من البحث فيه في مقامين:

الأوّل : في شمول حديث الرفع لجميع الأقسام أو بعضها أو عدم شموله.

الثاني: في الإجزاء بعد فرض شمول الحديث لجميع الأقسام.

وهذان المقامان ممّا وقع الخلط بينهما في كلام الميرزا النائيني[1] والمحقّق العراقي ﰆ[2] ولكن لابدّ من التفكيك بينهما فنقول:

أمّا المقام الأوّل: فذهب الميرزا النائيني ﰆ إلى شمول الحديث لما إذا نسي الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة وما إذا نسي المانع، دون ما إذا نسي الجزء أو الشرط لوجوه:

الأوّل: ما تقدّم من أنّ الحديث لا يشمل رفع الأُمور العدميّة؛ لأنّ رفع العدم وضع، والحديث لا يتكفّل الوضع، والمفروض أنّه لم يأتِ بالجزء أو الشرط، وخُلوّ صفحة الوجود عنهما.

الثاني: أنّ الآثار المترتّبة على الجزء والشرط ليست إلّا الإجزاء وصحّة الصلاة والعبادة، وهما من الآثار العقليّة له لا الشرعيّة، ويحتاج الرفع التشريعي إلىٰ الأثر الشرعي.

الثالث: أنّه مع الغضّ عن ذلك لا يمكن أن يقال: إنّ رفع السورة المنسيّة إنّما هو بلحاظ رفع أثر الإجزاء والصحّة، فإنّ ذلك يقتضي عدم الإجزاء وفساد العبادة، وهو يُنافي الامتنان، ويُنتج عكس المقصود، فإنّ المقصود من التمسُّك بحديث الرفع تصحيح العبادة لا فسادها.

أقول: قد تقدّم الجواب عمّا ذكره في وجه اختصاص الحديث برفع الأُمور الوجوديّة وعدم شموله للأُمور العدميّة، ونقول ـ أيضاً ـ: إنّ متعلّق النسيان في الفرض هو وجود السورة أو الشرط لا عدمهما، والرفع هنا ادّعائيّ، ولا إشكال في صحّة ادّعاء رفع المنسيّ، وهو الجزء والشرط بلحاظ الجزئيّة والشرطيّة، ولم يتعلّق

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣: ٣٥٣.

٢ ـ نهاية الأفكار ٣: ٢١٨.

بالأمر العدمي، وقد عرفت أنّ الرفع في الحديث متعلّق بكلّ واحد من العناوين الكلّيّة ـ ومنها عنوان النسيان ـ لا الأفراد الخارجيّة منها التي تنطبق عليها هذه العناوين، وحينئذٍ فيندفع جميع الوجوه التي ذكرهاتَيِّئُ فإنّ ادّعاء رفع السورة بلحاظ جزئيّتها عند النسيان تقتضي الإجزاء والصحّة، فلا ينتج خلاف المقصود والامتنان، والجزئيّةُ والشرطيّة ـ أيضاً ـ من الآثار الشرعيّة.

نعم هنا إشكال آخر: وهو أنّ الجزئيّة والشرطيّة من العناوين المنتزعة عن الأمر المتعلّق بالصلاة المركّبة من أجزاء عشرة ـ مثلاً ـ فينتزع منه جزئيّة كلّ واحد من الأجزاء، ورفع الجزئيّة والشرطيّة لا يصحّ إلّا برفع منشأ انتزاعها، وهو الأمر الكلّي المتعلّق بالمركّب، ومقتضىٰ رفعه عدم الصحّة والإجزاء، وهو خلاف المقصود والامتنان.

ولكنّه مندفع:

أمّا أوّلاً: فلأنّ التحقيق أنّ الجزئيّة والشرطيّة من الأحكام الوضعيّة التي هي مجعولة مستقلّاً، وليست من الأُمور المنتزعة.

وثانياً: أنّ حديث الرفع ليس إلّا مثل حديث (لاتُعاد...)[1] وأدلّة نفي العسر والحرج[2]؛ في حكومة كلّ واحد منها علىٰ الأدلّة المتكفّلة لبيان الأحكام الأوّليّة، وتخصيص الأمر الصلاتي المتعلّق بعشرة أجزاء مثلاً بغير الناسي للجزء أو الشرط، ومقتضاه صحّة الصلاة وإجزاؤها مع نسيانه.

وأمّا الكلام في المقام الثاني: وهو إجزاء الصلاة المأتيّ بها المفروض نسيان جزئها أو شرطها:

---

١ ـ الفقيه ١ : ١٨١ / ١٧، وسائل الشيعة ٣ : ٢٢٧، كتاب الصلاة، أبواب القبلة، الباب ٩، الحديث ١.

٢ ـ البقرة (٢) : ١٨٥ ، الحج (٢٢) : ٧٨ .

فقال الميرزا النائيني والمحقّق العراقيﰛ : إنّ النسيان لو لم يستوعب جميع الوقت، وتذكّر قبل خروج الوقت، فلا يقتضي حديث الرفع عدم وجوب الإعادة بعد التذكّر وإجزاء المأتيّ به؛ لأنّ حديث الرفع لا يدلّ إلّا علىٰ رفع جزئيّة المنسيّ ما دام النسيان، وأمّا بعد التذكّر فلا يدلّ عليه، فمقتضىٰ عدم إتيانه بالمركّب التامّ بعد التذكّر، وبقاء المصلحة الواقعيّة التامّة الداعية إلىٰ المركّب التامّ الغير المستوفاة، هو حدوث التكليفِ بالإعادة والأمرِ بالمركّب التامّ جديداً[1]. انتهىٰ.

وممّا ذكرنا ظهر ما فيه؛ حيث عرفت أنّ مقتضىٰ حكومة الحديث علىٰ الأدلّة الأوّليّة المتكفّلة للأحكام الواقعيّة هو الإجزاء وعدم وجوب الإعادة في الفرض، وليس هنا أمران تعلّق أحدهما بعشرة أجزاء بالنسبة إلىٰ الذاكر، وبتسعة أجزاء بالنسبة إلى الناسي، بل ليس فيه إلّا أمر واحد، وهو ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَاةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾[2] لجميع المكلّفين، ويدلّ حديث الرفع علىٰ أنّ جزئيّة المنسيّ ساقطة بالنسيان، ومقتضىٰ سقوطها عن الجزئيّة، هو كفاية الإتيان بسائر الأجزاء وعدم وجوب الإعادة بعد التذكّر، وإلّا فليس لجميع المكلّفين ـ القادرين والعاجزين والذاكرين والناسين وغيرهم ـ إلّا أمر واحد متعلّق بطبيعة الصلاة، وكلّ يمتثل ذلك الأمر.

نعم لو نسي الإتيان بأصل الصلاة فحديث الرفع إنّما يرفع المؤاخذة عليه، ولا يرفع وجوب الإتيان بها في الوقت ووجوب قضائها خارج الوقت بعد التذكّر؛ لعدم إتيانه بشيء حتىٰ يحكم بإجزائه؛ لأنّ المفروض أنّه تركها بالكلّيّة.

وظهر ممّا ذكرنا ـ أيضاً ـ ما في كلام الميرزا النائينيﰆ : من أنّه كما لو نسي أصل الصلاة لا يقتضي حديث الرفع الإجزاء، وعدمَ وجوب الإتيان بها في بقيّة

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٣٥٥، ونهاية الأفكار ٣ : ٢٢١.

٢ ـ الإسراء (١٧) : ٧٨.

الوقت بعد التذكّر، كذلك لو ترك جزءً منها[١].

وذلك لما عرفت من الفرق بينهما، فإنّه لم يأتِ في الأوّل بشيءٍ حتىٰ يحكم بالإجزاء، بخلاف الثاني، فإنّ المفروض أنّه أتىٰ بالصلاة، لكن نسي جزءً منها أو أكثر غير الأركان؛ بحيث يصدق عليها الصلاة.

وقال المحقّق العراقي في باب الاشتغال: إنّ المكلّف لم يترك طبيعة الحمد ـ مثلاً ـ نسياناً حتّىٰ يقتضي حديث الرفع الإجزاء، بل المفروض أنّه نسي فرداً منها، ولا يقتضي نسيانُه الإجزاء[٢].

وفيه: أنّه لاريب في أنّ الناسي إنّما نسي طبيعة الحمد، لا فرداً منها.

وأمّا ما أفاده الميرزا النائينيتَدَّسِرُّهُ: من أنّه إن كان المدرك لصحّة الصلاة الفاقدة لجزء أو شرط نسياناً هو حديث الرفع، لزم صحّة الصلاة بمجرّد نسيان الجزء أو الشرط مطلقاً من غير فرق بين الأركان وغيرها؛ لعدم إمكان استفادة التفصيل بينهما من حديث الرفع.

ويؤيّد ذلك: أنّه لم يُعهد من الفقهاء التمسُّك بحديث الرفع لصحّة الصلاة وغيرها من سائر المركّبات، بل المتمسَّك به لها هو خبر (لاتعاد) المفصِّل بين الأركان وغيرها من الأجزاء والشرائط[٣].

ففيه: أنّه ليس حديث الرفع ممّا لا يقبل التخصيص، وليس المراد التمسّك بحديث الرفع لصحّة الصلاة مع نسيان مطلق الأجزاء والشرائط بدون استثناء وتخصيص، فإنّه عامّ يمكن تخصيصه بغير الأركان بحديث (لاتعاد...)، بل خبر (لاتعاد) ـ أيضاً ـ مخصَّص بغير تكبيرة الإحرام.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٢٢٦ .

٢ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٤٢٩ .

٣ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٣٥٥ .

وأمّا ما ذكره: من عدم معهوديّة التمسّك بحديث الرفع في المقام من الفقهاء.

ففيه: أنّه تمسّك السيّد المرتضىٰ في مسألة نسيان السلام بحديث الرفع، وحكم بكلّيّة ذلك في الأحكام[١] ـ علىٰ ما ببالي ـ وكذلك السيّد أبو المكارم ابن زهرة[٢] والعلّامة[٣] والمقدّس الأردبيلي[٤] ـ قدّست أسرارهم ـ هذا كلّه في العبادات.

النسيان في المعاملات

وأمّا المعاملات: فإن كان المنسيّ أصل إيقاع المعاملة ـ كالعقد والطلاق وغيرهما من الأسباب الشرعيّة ـ فلاريب في أنّه مثل نسيان أصل العبادة؛ في أنّه لم يأتِ بشيءٍ حتّىٰ يُحكم بالإجزاء، ويشمله حديث الرفع، فلا يحكم بحصول المسبّبات.

وإن نسي جزءها أو شرطها مع إيقاع أصل المعاملة، فإن كان ذلك الجزء أو الشرط المنسيّان من مقوّمات المعاملة عرفاً، فلا يشمله حديث الرفع ـ أيضاً ـ وذلك كالقصد المعتبر في المعاملة والطلاق والنكاح ونحوهما، فإنّه مع عدم القصد إليها لا تتحقّق المعاملة عرفاً.

وأمّا الجزء والشرط الشرعيّان كالعربيّة والماضويّة، فقال الميرزا النائيني أيضاً: إنّه لا يشمله حديث الرفع؛ لعدم شموله للأُمور العدميّة، والمفروض أنّه ترك الجزء أو الشرط[٥].

---

١ ـ المسائل الناصريات، ضمن الجوامع الفقهية: ٢٣٥ مسألة ٩٤ سطر ٢٧.

٢ ـ الغنية، ضمن الجوامع الفقهية: ٥٠٤ سطر ١٣.

٣ ـ اُنظر منتهى المطلب ١: ٤١٣ سطر ٣٣.

٤ ـ مجمع الفائدة والبرهان ٣: ١٣٣.

٥ ـ فوائد الأُصول ٣: ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

وقد تقدّم الجواب عنه، واختاره المحقّق العراقي ـ أيضاً ـ وقال في وجهه: إنّ حديث الرفع إنّما يشمل ما في رفعه امتنان علىٰ الأُمّة، وليس في رفع الجزئيّة والشرطيّة في المقام منّة؛ يعني في تنزيل العقد الفارسي منزلة العربي مثلاً[1].

أقول: إذا نكح أحدٌ امرأةً، ونسي العربيّة المعتبرة في العقد، وتذكّر بعد مدّة مديدة أنّه أخلّ بالعربيّة في العقد نسياناً، فلاريب في أنّ في رفع اعتبار العربية ـ في الفرض ـ امتناناً، والحكم بعدم الرفع خلاف المنّة، وكذلك لو اشترىٰ داراً أو عقاراً، وفرض أنّه زادت قيمته السوقيّة عن ثمنه الذي اشتراه به، واستوفىٰ المشتري نماءات كثيرة منه، فإنّ الحكم برفع اعتبار العربيّة امتنان قطعاً، والحكم بعدم شمول حديث الرفع له، وفسادِ المعاملة ـ وإرجاع العين المشتراة مع جميع منافعها المستوفاة، وأخذ الثمن الذي اشتراها به ـ خلاف المنّة وإضرار بالمشتري.

عنوان «الاضطرار»

ومن العناوين المذكورة في الحديث «ما اضطُرّوا إليه» : والاضطرار: إمّا إلى ترك الواجب، أو ارتكاب محرّم تكليفيّ، فلا ريب في أنّه مشمول للحديث، وإمّا إلى إيقاع معاملة، أو ترك جزء منها، أو شرط لها، كالطلاق بدون حضور العدلين، ففيه تفصيل: فإنّه إن اضطُرّ إلى بيع داره ـ مثلاً ـ لمصلحة له في ذلك، كالاحتياج إلىٰ ثمنها لسدّ جوعه أو معالجة مرضه وحفظ نفسه، فلاريب في عدم شمول الحديث له؛ لأنّ الحكمَ بعدم صحّة هذا البيع خلافُ الامتنان، وكذلك لو اضطُرّ إلىٰ دفع ثمنها إلىٰ سلطان جائر يخاف منه علىٰ نفسه لو لم يدفعه، فاضطُرّ إلىٰ بيعها لتحصيل ما يدفع إليه.

وأمّا لو اضطُرّ إلىٰ هبة داره منه أو عقاره فهو مشمول للحديث؛ لأنّ الحكم

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٢٢١ .

بفساد تلك الهبة ليس خلاف المنّة، بل هو عين الامتنان، فإنّه ربّما يتمكّن هذا الشخص من أخذ ماله منه، فيأخذه منه قهراً عليه.

وإن تعلّق الاضطرار بترك جزء من أجزاء العبادة أو شرطها، فلا يشمله حديث الرفع، لا لما ذكره **الميرزا النائيني**تَیِّنُ : من أنّ الترك أمر عدميّ لا يشمله الحديث[١]؛ لما عرفت من عدم استقامته، بل لأنّ الرفع الشرعي إنّما يصحّ إذا ترتّبت أثر شرعيّ على الموضوع، ولا أثر شرعيّ لترك السورة ـ مثلاً ـ اضطراراً.

وأمّا الجزئيّة والشرطيّة فهما مترتّبان علىٰ وجود الجزء والشرط، لا علىٰ تركهما، وبهذا يُفرّق بين ما نحن فيه وبين نسيان الجزء أو الشرط الذي قلنا بشمول حديث الرفع له، فإنّ النسيان هناك متعلّق بوجود الجزء والشرط المنسيّين، ولهما أثر شرعيّ؛ أي الجزئيّة والشرطيّة، فيصحّ ادّعاء الرفع فيه بلحاظ انتفاء الجزئيّة والشرطيّة، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الاضطرار لم يتعلّق بالأمر الوجودي؛ أي وجود الجزء والشرط، بل بتركهما؛ لأنّ المفروض أنّه اضطُرّ إلىٰ تركهما، وليس لتركهما أثر شرعيّ يصحّ ادّعاء الرفع بلحاظ انتفائه.

وأمّا وجوب إعادة الصلاة فليس أثراً شرعيّاً لترك الجزاء أو الشرط، بل العقل حاكم بوجوب الإعادة علىٰ من لم يأتِ بالمأمور به الجامع لجميع أجزائه وشرائطه وبقاء أمره.

وظهر بما ذكرنا ما في كلام المحقّق العراقيتَیِّنُ حيث ذهب إلىٰ شمول الحديث له باعتبار وجوب الإعادة؛ لأنّه مع ترك الجزء أو الشرط لم يأتِ بالمأمور به، فالأمر الصلاتي باقٍ بعدُ يجب امتثاله بالإعادة[٢]؛ وذلك لما عرفت من أنّ وجوب الإعادة حكم عقليّ، لا شرعيّ.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٣٥٣ .

٢ ـ اُنظر نهاية الأفكار ٣ : ٢٢٣ .

ولو اضطُرّ إلىٰ إيجاد المانع، كالتكتّف وقول «آمين»، شمله حديث الرفع.

عنوان «ما لا يطيقون»

ومن العناوين المذكورة في الرواية «ما لا يطيقون»، فما لا يُطاق: إمّا موضوع لحكمٍ نفسيٍّ مستقلٍّ، كالصوم والحجّ إذا عجز المكلّف عنهما، فلا إشكال في شمول حديث الرفع له، فهو مرفوع باعتبار ما لهما من الحكم الشرعيّ، وهو الوجوب، وكذلك لو كان متعلّق عدم الطاقة الإتيان بجزء أو شرط، كالقراءة والقيام ونحوهما في الصلاة، فإنّه يشمله الحديث باعتبار انتفاء الجزئيّة والشرطيّة اللتين هما من الآثار الشرعيّة، وربّما يؤدّي عدم الطاقة علىٰ فعل جزء أو شرط ونحوهما إلى الاضطرار إلى فعل ضدّه، فيشمله الحديث بعنوان «ما اضطُرّوا إليه»، كما إذا لم يقدر المحرِم علىٰ المشي تحت السماء لحرّ الشمس، فإنّه يُضطرّ إلى التظليل، فيتمسّك بـ«ما اضطُرّوا إليه»، وكما إذا لم يتمكّن من السكون، فإنّه يُضطرّ إلىٰ الحركة؛ أي إلىٰ ضدّه، وبالعكس.

عنوان «الإكراه»

ومن العناوين المذكورة في الحديث «ما استكرهوا عليه» : والإكراه قد يتعلّق بفعل محرّم، أو ترك واجب، أو بمعاملة من المعاملات، أو بكيفيّة خاصّة منها، أو في العبادات، كالصلاة متكتّفاً، أو مع ترك السورة، أو ترك جزء معاملة أو شرطها، ففي عبارة تقريرات مباحث المحقّق العراقيّ ﺗﺘﺘﺘ: أنّ الإكراه إنّما يختص المعاملات بالمعنىٰ الأخصّ خاصّة، وأنّه لا يشمل العبادات؛ باعتبار أنّه لم يُعهد من أحد من الفقهاء التمسُّك في الإكراه علىٰ عبادة أو جزئها بحديث رفع الإكراه؛ لعدم إناطة العبادات بالرضا، بخلاف المعاملات؛ لاعتبار التراضي فيها الذي يُنافيه الإكراه علىٰ

المعاملة ينتفي شرطها الذي هو التراضي[١]. انتهىٰ.

أقول: الظاهر أنّ تقييد المعاملات بالمعنىٰ الأخصّ اشتباه وقع من النسّاخ، ولا ينبغي نسبة ذلك إلىٰ مثله‌قدس‌سره ولا يلتزم به المقرّر ـ أيضاً ـ وكيف يمكن الالتزام بعدم شمول الحديث لمثل الطلاق والنكاح والعتق إذا وقعت عن إكراه مع استشهاد الإمام‌عليه‌السلام في صحيحة البزنطي بالحديث بالنسبة إلى الطلاق والعتاق والصدقة إذا وقعت عن إكراه؟! وهي عنه، عن أبي الحسن‌عليه‌السلام قال: سألته عن الرجل يُستكره على اليمين، فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال: (**لا**)، ثمّ قال: (**قال رسول الله‌صلى‌الله‌عليه‌وآله: وُضع عن أُمّتي ما أُكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وما أخطؤوا**)[٢].

وكذا استشهاد الإمام بالنسبة إلى خصوص اليمين إذا وقع عن إكراه بالحديث فيما رواه محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيىٰ، عن محمّد بن الحسين، عن موسىٰ بن سعدان، عن عبدالله بن القاسم، عن عبدالله بن سنان، قال: قال أبو عبدالله‌عليه‌السلام: (**لا يمين في غضب، ولا في قطيعة رحم ولا في جبر ولا في إكراه**).

قال قلت: أصلحك الله فما الفرق بين الإكراه والجبر؟

قال: (الجبر من السلطان، ويكون الإكراه من الزوجة والأُمّ والأب، وليس ذلك بشيء)[٣].

وبالجملة: لاريب في شمول الحديث للمعاملات بالمعنىٰ الأعمّ؛ أي ما سوىٰ العبادات بالمعنىٰ الأخصّ.

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٢٢٤.

٢ ـ المحاسن: ٣٣٩/ ١٢٤، وسائل الشيعة ١٦: ١٧٣، كتاب الأيمان، الباب ١٦، الحديث ٦.

٣ ـ الكافي ٧: ٤٤٢/ ١٦، وسائل الشيعة ١٦: ١٧٢، كتاب الأيمان، الباب ١٦، الحديث ١.

حدّ الإكراه المرفوع

وأمّا الإكراه في الأحكام فلاريب في عدم شموله لها في بعض الموارد، كما إذا لزم من العمل المكره عليه هدم أساس الدين، كما لو أُكره عالم متنفّذ علىٰ تصنيف كتاب في الردّ علىٰ الإسلام والمذهب أو القرآن ونظائر ذلك، فإنّه لا يجوز ارتكاب ذلك بالإكراه ولو أدّىٰ تركه إلىٰ قتله، والتقيّة ـ أيضاً ـ كذلك، فإنّها إنّما تشرع إذا لم تستلزم الفسادَ في الدين، كما قُيِّدت بذلك في بعض الأخبار[1].

نعم الإكراه علىٰ ما لا يوجب الفساد في الدين والإخلال في شريعة سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله وسلم ونحوه، كما لو أُكره علىٰ شرب الخمر ونحوه، فيشمله الحديث.

ولكن لو خُيِّر بين شرب الخمر وبين الحبس ودخول السجن ـ مثلاً ـ فلا يشمله حديث الرفع فإنّه ليس إكراهاً علىٰ شرب الخمر، بل هو مضطرّ إلىٰ الدخول في السجن.

وأمّا الإكراه المتعلّق بترك جزء العبادة أو ترك شرطها أو إيجاد المانع علىٰ فرض إتيانه بالصلاة ـ لا علىٰ أصل العبادة ـ فإن كان ذلك في سعة الوقت فلا يشمله الحديث؛ لعدم صدق الإكراه ـ حينئذٍ ـ علىٰ أصل الإتيان بها مع إمكان تأخيرها عن أوّل الوقت، والمفروض أنّه ليس مُكرهاً علىٰ الإتيان بأصل العبادة كذلك، بل علىٰ ترك جزئها أو شرطها أو إيجاد المانع علىٰ تقدير الإتيان بها.

وأمّا في ضيق الوقت فيصدق علىٰ أنّه مكره علىٰ ترك الجزء أو الشرط أو إيجاد المانع؛ لعدم إمكان تأخيرها في المفروض، وكذلك لو أُكره علىٰ أصل الإتيان بالعبادة بدون الجزء أو الشرط ولو في سعة الوقت.

---

١ ـ الكافي ٢ : ١٣٤ / ١، وسائل الشيعة ١١: ٤٦٩، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الباب ٢٥ ، الحديث٦ .

نعم يرد علىٰ ترك الجزء أو الشرط إكراهاً: أنّه لايترتّب عليه أثر شرعيّ، وأنّه لا معنىٰ للرفع في الموضوعات إلّا بلحاظ الآثار الشرعيّة كما تقدّم ذلك في صورة الاضطرار عليهما.

وأمّا الإكراه علىٰ ترك الجزء أو الشرط في المعاملات : فإن كان مضطرّاً إلىٰ تلك المعاملة بالفعل لمعاشه؛ بحيث يوجب تركها الاختلال فيه يشمله حديث الرفع؛ لصدق الإكراه عليها ـ حينئذٍ ـ عرفاً، وأمّا إذا لم يوجب تأخيرها عن ذلك الوقت ضرراً واختلالاً في معاشه؛ لعدم الاضطرار إليها فوراً، فلا يشمله حديث الرفع؛ لعدم صدق الإكراه ـ حينئذٍ ـ عرفاً.

ثمّ إنّه جعل الميرزا النائيني ‏ **المسبّبات علىٰ قسمين** : ثانيهما ما نقله عن الشيخ الأعظم [1] وهي الأُمور الواقعيّة التي كشف عنها الشارع، كالطهارة والنجاسة الخبثيّةو وإن ضعّفنا ذلك في محلّه، لكن علىٰ فرض ذلك فهو ممّا لا تناله يد الوضع والرفع التشريعي؛ لأنّها من الأُمور التكوينيّة ، نعم يصحّ رفعها بلحاظ ما لها من الآثار الشرعيّة.

ولا يُتوهّم أنّ ذلك مستلزم لعدم وجوب الغسل علىٰ من أُكره علىٰ الجنابة وعدم وجوب التطهير علىٰ من أُكره علىٰ تنجيس بدنه؛ لأنّ الجنابة المكره عليها يصحّ رفعها باعتبار ما لها من الأثر الشرعي، وهو وجوب الغسل، وكذلك النجاسة بالنسبة إلىٰ وجوب التطهير؛ لأنّ الغسل والتطهير أمران وجوديّان قد أمر الشارع بهما عقيب الجنابة والنجاسة مطلقاً من غير فرق بين الاختياريّة منهما أو الغير الاختياريّة[2]. انتهىٰ.

أقول : ولا يخفىٰ ما في هذا الجواب عن الإشكال الذي أورده علىٰ نفسه ،

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٣٥١ سطر ١٨ .

٢ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٣٥٧ ـ ٣٥٩ .

فإنّه لاريب في أنّهما أمران وجوديّان، ولا يُنافي ذلك كونهما من الآثار الشـرعيّة، فإن أرادﷺ أنّ حديث الرفع لا يشمل ذلك، فلاريب في أنّه لا مانع من شموله له ولجميع الموضوعات التي تترتّب عليها الآثار الشرعيّة؛ إذا طرأ عليها أحـد هـذه العناوين.

وإن أراد أنّ الحديث مخصَّص فمرجعه إلىٰ قيام دليل خاصّ علىٰ عدم الرفع فيهما.

وحلّ الإشكال : أنّ غسل الجنابة وتطهير البدن عن النجاسة ليسـا واجـبين نفسيّين، بل هما مستحبّان نفسيّان، التي يجوز تركهما اختياراً، والمكلّف مختار في الإتيان بهما وعدمه، ولا يصحّ الرفع التشريعي بلحاظ الآثار المستحبّة ؛ لأنّ رفـع المستحبّ معناه رفع التخيير، وهو خلاف الامتنان.

وأمّا وجوبهما للصلاة ونحوها فلابدّ من ملاحظة أنّه مكره أو مضطرّ إلىٰ فعل العبادة المشروط بهما أولا، فعلىٰ الأوّل يجري فيه ما تقدّم من التفصيل بين سـعة الوقت وضيقه المتقدّم ذكره آنفاً.

هذا خلاصة البحث والكلام في حديث الرفع، وقد عرفت أنّه صحيح سنداً وتامّ دلالةً.

وأمّا الأخبار الأُخـر التي استدلّ بها للبراءة فهي إمّا ضعيفة السند أو الدلالة أو معاً :

حديث الحجب

فمن الأُولىٰ : ما عن أحمد بن محمّد بن يحيىٰ، عن أبيه، عن أحمد بن محمّد بن عيسىٰ، عن ابن فضّال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريّا بن يحيىٰ[1]،

---

١ ـ خ ل : محمّد . المقرّر حفظه الله .

عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)[1] وزكريّا بن يحيىٰ مشترك بين الثقة والضعيف، ولكن دلالة هذا الخبر علىٰ البراءة تامّة؛ حيث إنّ مقتضىٰ مناسبة الحكم والموضوع، ونسبةِ الرفع إلىٰ «ما حجب الله علمه عن العباد»، هو أنّ الأحكام التي بيّنها الشارع تعالىٰ، وجعلها للعباد، ولكن حجب بعضها عن بعضهم، لكن لا لتقصير منهم، بل لأمر خارج عن اختيارهم، فهي مرفوعة عنهم، فإنّها التي يصحّ رفعها، لا الأحكام التي حجبها الله تعالىٰ عن جميع العباد؛ ولم يبيّنها أصلاً حتّىٰ للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بل سكت عنها، كما اختاره الشيخ قدس سره[2] لوضوح أنّه لا معنىٰ للرفع عمّا سكت الله عنه ولم يبيّنه أصلاً.

فانقدح بذلك: ما في الإشكال الذي ذكره قدس سره علىٰ دلالة الخبر: أنّه من قبيل (**إنّ الله... وسكت عن أشياء...**)[3] الحديث، وأنّه لا دلالة له علىٰ ما نحن فيه.

فإن قلت: نسبة الحجب إليه تعالىٰ تقتضي إرادة هذا المعنىٰ الذي ذكره قدس سره لا ما ذكرتَه.

قلت: ليس كذلك، فإنّ إسناد الأفعال التي ليست تحت اختيار العباد في الكتاب والسُّنّة إليه تعالىٰ غير عزيز، مثل ﴿**يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يشاء**﴾[4] ولا إشكال في صحّة إسناد الحجب إليه تعالىٰ فيما نحن فيه أيضاً.

وذكر المحقّق العراقي قدس سره **في المقام**: ولعل هذا الخبر أدلّ علىٰ البراءة من حديث الرفع؛ حيث إنّه قيل باختصاص حديث الرفع بالموضوعات الخارجيّة وإن

---

١ ـ التوحيد: ٤١٣ / ٩، وسائل الشيعة ١٨: ١١٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٢٨.

٢ ـ فرائد الأُصول: ١٩٩ سطر ١٠.

٣ ـ الفقيه ٤: ٥٣ / ١٥، وسائل الشيعة ١٨: ١٢٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٦١.

٤ ـ النحل (١٦): ٩٣.

ضعّفناه فيما تقدّم، ولكن لا يحتمل ذلك في حديث الحجب، بل هو مختصّ بالأحكام الشرعيّة؛ حيث إنّها هي التي وضْعُها ورفْعُها بيد الشارع، ويصحّ إسنادها إليه تعالىٰ، بخلاف الموضوعات الخارجيّة.

ثمّ ذكر : أنّ الأحكام علىٰ ثلاثة أقسام :

الأوّل : ما لم يبيّنها الله تعالىٰ أصلاً، ولم يُعْلِمها النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً بالوحي، وهو ما سكت الله عنه.

الثاني : ما أعلمها اللهُ النبيَّ بالوحي إليه، ولكن لم يؤمر بتبليغها للناس، أو اُمر بعدمه.

الثالث : ما أوحىٰ الله إلىٰ نبيّه وأمره بتبليغها للناس، وهي الأحكام التي بأيدينا.

وكما أنّ هذا القسم من الأحكام فعليّة، كذلك القسم الثاني منها، فإنّ المراد من فعليّة التكليف هو صيرورته محفوظاً من ناحية الخطاب، والقسم الثاني ـ أيضاً ـ كذلك، بخلاف القسم الأوّل، فإنّها أحكام إنشائيّة لا فعليّة.

وحينئذٍ نقول : إنّ حديث الحَجْب لا يختصّ بالقسم الأوّل ـ كما ذكره الشيخ قدس سره ـ بل يشمل القسم الثاني أيضاً، وحينئذٍ يثبت حكمه للقسم الثالث؛ لأنّه لا فصل بينهما.

ثمّ ذكر : أنّه يمكن أن يقال : إنّ المقصود من الحديث هو أنّ الأحكام التي بيّنها الله تعالىٰ، ولكن حجب علمها؛ لبعض الاُمور الخارجيّة ... إلىٰ آخر ما اخترناه أوّلاً[1]. انتهىٰ.

أقول: وفيه أوّلاً: لايخفىٰ التهافت بين صدر كلامه وذيله؛ حيث إنّه قدس سره ذكر أوّلاً اختصاص الحديث بالأحكام وعدم شموله للموضوعات، ومقتضىٰ ما ذكره

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٢٢٦ ـ ٢٢٧ .

أخيراً ـ واخترناه أيضاً ـ هو شمول الحديث للموضوعات الخارجيّة ـ أيضاً ـ فإنّ مقتضىٰ ما ذكره ـ واخترناه في ذيل كلامه ـ هو شمول الخبر لما بيّنه الله تعالىٰ، ولكن لم تصل إلى المكلّفين لأجل آفة سماويّة، كما لو كانت مضبوطة في كتاب فأُحرق أو أتلفه السيل، ولاريب أنّ الحرق وإتلاف السيل من الموضوعات الخارجيّة، وقضية ذلك عدم اختصاص الحديث بالأحكام خاصّة.

وثانياً: ما ذكره من أنّ معنىٰ فعليّة الحكم محفوظيّته من ناحية الخطاب، فيه: أنّ الملاك في فعليّة التكليف والحكم هو وقوعه مورد الإجراء بين المكلّفين، لا ما ذكره، فكلّ حكم أُمر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بتبليغه وإجرائه بين الناس فهو فعليّ، وما ليس كذلك فهو إنشائي وإن أُوحي إلىٰ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فقط، فالقسم الثاني الذي ذكره من الأحكام الإنشائيّة، لا الفعليّة.

وثالثاً: ما ذكره من عدم الفصل بين القسمين الأخيرين: إن أراد قيام الإجماع عليه، ففيه: أنّه لم يتعرّض لذلك أحد من الفقهاء غيره، فضلاً عن تحقّق الإجماع عليه، وإن أراد عدم الفصل بينهما عقلاً، فهو ممنوع؛ للفرق بينهما؛ لأنّه من الممكن أن يكون للقسم الأوّل منهما حكم يخصّه، ولا يتأتّىٰ هو في الثاني.

حديث السعة

ومن الأخبار التي استُدلّ بها للبراءة: قوله عليه السلام: (الناس في سعة ما لا يعلمون)[1]، وهذا الخبر لم نظفر بسنده.

نعم روىٰ محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام: (أنّ أمير المؤمنين عليه السلام سُئل عن سُفرة وجدت في

---

١ ـ عوالي اللآلي ١: ٤٢٤ / ١٠٩، مستدرك الوسائل ١٨: ٢٠، كتاب الحدود، أبواب مقدمات الحدود، الباب ١٢، الحديث ٤.

الطريق مطروحة؛ كثير لحمها وخبزها وبيضها وجبنها، وفيها سكّين.

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يُقوَّم ما فيها، ثمّ يُؤكل؛ لأنّه يفسد، وليس له بقاء، فإن جاء طالبها غَرِموا له الثمن.

قيل : يا أمير المؤمنين لا يُدرىٰ سُفرة مسلم أو سُفرة مجوسيّ، فقال عليه السلام: هم في سعة حتىٰ يعلموا)[١].

لكنّه غير الخبر المذكور، لكن لا إشكال في تماميّة دلالته علىٰ المطلوب؛ سواء جعل لفظ «ما» موصولة أو ظرفيّة، فإنّ معناه علىٰ الأوّل : الناس في سعة الذي لايعلمونه، وليسوا في الضيق، وعلىٰ الثاني معناه: الناس في سعة ماداموا لا يعلمون، وعلىٰ كلا التقديرين يثبت المطلوب.

وأورد عليه الشيخ قدس سره بأنّه علىٰ فرض تماميّة دلالته فهو لا ينافي مقالة الأخباري وأدلّتهم علىٰ وجوب الاحتياط في الشبهة البدويّة؛ لورود أدلّتهم علىٰ هذا الخبر؛ حيث ينتفي موضوع الحكم بالسعة بالدليل القائم علىٰ وجوب الاحتياط، فإنّ الأخباري ـ أيضاً ـ يدّعي العلم بوجوب الاحتياط.

وبالجملة : إنّ الحكم بالسعة في هذا الخبر مُغيّىً بالعلم، والأخباري يدّعي العلم بوجوب الاحتياط، فلا تعارض بينهما[٢].

وقال المحقّق الخراساني قدس سره : إنّ ذلك ـ أي عدم المعارضة بينهما ـ مبنيّ علىٰ أن يكون وجوب الاحتياط نفسيّاً، فإنّ وقوعهم في ضيق الاحتياط إنّما هو بعد العلم بوجوبه، وحينئذٍ فلا تعارض بينهما.

وأمّا بناء علىٰ القول بأنّ وجوب الاحتياط طريقيّ لئلّا يقعوا في مخالفة

---

١ ـ الكافي ٦ : ٢٩٧ / ٢، وسائل الشيعة ٢: ١٠٧٣، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٥٠، الحديث ١١ .

٢ ـ فرائد الأُصول : ١٩٩ سطر ١٤ .

الواقع أحياناً، فأدلّة الاحتياط تعارض هذا الخبر؛ حيث إنّ هذا الخبر يـدلّ عـلىٰ السعة فيما لم يعلم الواقع، وأدلّة الاحتياط تدلّ علىٰ الضيق فيما لم يـعلم الواقـع فيتعارضان[1]. انتهىٰ ملخّصه.

أقول: يمكن أن يقال: إنّه ـ بناء علىٰ أنّ وجوب الاحتياط نفسيّ ـ أيـضاً يتعارض هذا الخبر مع أدلّة الاحتياط؛ حيث إنّ هذا الخبر يدلّ علىٰ السعة فيما لا يعلم، وأدلّة الاحتياط تدلّ علىٰ الضيق فيه ووجوبه فيما لا يـعلم، وهـل هـذا إلّا التعارض؟!

فإن قلت: نعم، ولكن الحيثيّتان مختلفتان: ففي مورد الجهل بالواقع من حيث صفة الجهل بالواقع فالمكلّف في سعة، ومن حيث إنّه ذو مفسدة يجب الاحتياط، ولا تنافي بينهما مع اختلاف الحيثيّتين، نظير أنّ الغنم ـ من حيث هي ـ حلال، ومن حيث إنّها موطوءة حرام، فباختلاف الحيثيّتين يندفع إشكال التعارض بينهما.

قلت: هذا إنّما يصحّ لو أمكن انفكاك كلّ واحدة من الحيثيّتين عن الأُخرىٰ كما في مثال الغنم والحيوان الموطوء، فإنّ الحلّيّة متعلّقة بالغنم، والحـرمة بـالغنم الموطوءة، وكل واحد منهما ينفكّ عن الآخر، بخلاف ما نحن فيه، فـإنّه لا تـنفكّ إحدىٰ الحيثيّتين عن الأُخرىٰ أبداً، و ـ حينئذٍ ـ فلا يجوز للإمام أو الفقيه أن يقول في الجواب عن السؤال عن وجوب الاحتياط في مجهول الحكم: الناس في سعة من حيث الجهل، ولكنّهم في ضيق من حيث وجود المفسدة فيه، فإنّ السؤال إنّما هو للجري العملي علىٰ طبق الجواب، وهذا الجواب غير قابل لأن يقع مورد العمل.

ثمّ إنّه قد يقال: إنّ المراد بالعلم في (الناس في سعة مـا لا يـعلمون) هـو الحجّة، والأدلّة القائمة الدالّة علىٰ وجوب الاحتياط حجّة، وحينئذٍ فأدلّة الاحتياط

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٣٨٩.

حاكمة علىٰ هذا الخبر[١].

وفيه : أنّا وإن قلنا سابقاً: إنّ المراد بالعلم في الكتاب والسُنّة غالباً هو الحجّة، لكن المراد من الحجّة هو مثل أخبار الآحاد والظواهر ونحوهما ممّا يعدّ علماً عند العقلاء، لا مثل أدلّة الاحتياط التي هي للتحفّظ علىٰ الواقع، فإنّه ليس حجّةً علىٰ الواقع، ولذا لا يجوز الفتوىٰ بالحرمة في موردٍ دلّ الدليل علىٰ وجوب الاحتياط.

وبالجملة : المراد من الحجّة ـ التي يعبّر عنها بالعلم ـ ما هو طريق إلىٰ الواقع، والاحتياط ليس طريقاً إلىٰ الواقع، وإطلاق الطريقيّة عليه أحياناً إنّما هو من باب ضيق الخناق.

خبر عبدالصمد بن بشير

ومن الأخبار المستدلّ بها للبراءة ما رواه الشيخ‌ تتنُّ بإسناده عن موسىٰ بن القاسم، عن عبد الصمد بن بشير، عن أبي عبدالله‌ عليه السلام في حديث: إنّ رجلاً أعجميّاً دخل المسجد يُلبّي وعليه قميصه، فقال لأبي عبدالله‌ عليه السلام : إنّي كنت رجلاً أعمل بيدي، واجتمعت لي نفقة، فحيث أحجّ لم أسأل أحداً عن شيء، وأفتَوني هؤلاء: أن أشقّ قميصي وأنزعه من قِبَل رِجلي، وأنّ حجّي فاسد، وأنّ عليّ بَدَنة.

فقال‌ عليه السلام له: **(متىٰ لبست قميصك؛ أبعد ما لبّيت، أم قبل ؟)**.

قال : قبل أن اُلبّي.

قال : **(فأخرجه من رأسك، فإنّه ليس عليك بدنة، وليس عليك الحجّ من قابل؛ أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه، طف بالبيت)**[٢] الخبر.

---

١ ـ اُنظر نهاية الأفكار ٣ : ٢٢٨ .

٢ ـ تهذيب الأحكام ٥ : ٧٢ / ٢٣٩، وسائل الشيعة ٩ : ١٢٥، كتاب الحج ، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٥ ، الحديث٣ .

ومحلّ الاستدلال قوله‌عليه‌السلام : (أيُّ رجل ...) .

واستشكل عليه الشيخ الأعظم‌قدس‌سره : بأنّ الرواية ونظائرها مثل قولك: «فلان عمل كذا بجهالة» هو باعتقاده الصواب والغفلة عن الواقع أي الجهل المركّب، فلا تعمّ صورة الشكّ والترديد في أنّ فعله مطابق للواقع أو لا[1].

أضف إلىٰ ما ذكره‌قدس‌سره : أنّ موردها ـ أيضاً ـ ذلك، فإنّ الظاهر أنّ الرجل المذكور الأعجمي كان غافلاً عن ذلك.

ثمّ قال : ويؤيّده : أنّ تعميم الجهالة إلى صورة الترديد يُخرِج الكلام إلىٰ التخصيص بالشاكّ الغير المقصّر، وسياقه يأبىٰ عن التخصيص، فتأمّل.

أقول : أمّا ما ذكره أوّلاً ففيه : أنّا لا نسلّم أنّ مقتضىٰ التركيب المذكور هو ماذكره‌قدس‌سره فإنّ الجهالة لفظٌ يشمل أقسام الجهل كلّها حتّىٰ الشاكّ المتردّد، كما يشهد لذلك قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ﴾[2] الآية، فإنّه لاريب في أنّ الجهالة في الآية لا تختصّ بالجهل المركّب؛ أي مع الغفلة عن الواقع، وكذلك قوله تعالىٰ في ذيل آية النبأ: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ﴾[3] فإنّها ـ أيضاً ـ تعمّ الشاكّ المتردّد، ولا تختصّ بالغافل، فإنّ من المخاطبين فيها النبيّ‌صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ولا تتصوّر الغفلة منه‌صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم .

وبالجملة : لفظ الجهالة لا تختصّ بالجهل المركّب الغافل.

وأمّا ما ذكرنا : من أنّ مورد الآية هو الجهل المركّب، ففيه : أنّ المورد ليس مخصّصاً بعد ما فُرض أنّ الكلام مَسوق لإفادة كبرىٰ كلّيّة، فإنّ قوله‌عليه‌السلام : (أيُّ رجل

---

١ ـ فرائد الأُصول : ١٩٩ سطر ١٨ .

٢ ـ النساء (٤) : ١٧ .

٣ ـ الحجرات (٤٩) : ٦ .

ركب أمراً بجهالة...) كبرىٰ كلّيّة عامّة، نظير قوله عليه السلام : (لا ينقض اليقين بالشكّ)[١]، مع أنّ مورده خصوص الوضوء والخفقة والخفقتين، فكما أنّ ذلك لا يضرّ بالكبرىٰ الكلّيّة، كذلك فيما نحن فيه.

ويؤيّد ذلك أيضاً : رواية خالد بن محمّد الأصمّ، قال : دخل رجل المسجد الحرام وهو محرم، فدخل في الطواف وعليه قميص وكساء، فأقبل الناس عليه يشقّون قميصه، وكان صلباً، فرآه أبو عبدالله عليه السلام وهم يعالجون قميصه يشقّونه... إلىٰ أن قال: فقال عليه السلام : **(انزعه من رأسك؛ ليس ينزع هذا من رجليه؛ إنّما جهل)**[٢]، فإنّ الظاهر أنّ قوله: (**إنّما جهل**) إنّما هو لأجل أنّه من مصاديق الكلّيّة المذكورة.

وكذلك رواية زرارة، قال: سألته عن مُحرم غشىٰ امرأته وهي مُحرمة؟ فقال عليه السلام : (**إن كانا جاهلين استغفرا ربّهما، ومضيا علىٰ حجّهما، وليس عليهما شيء**)[٣].

وبالجملة : هذه الرواية مثل (**الناس في سعة ما لا يعلمون**) في إفادتها حكماً كلّيّاً ودلالتها على البراءة.

وأمّا ما ذكره من إباء الرواية عن التخصيص، فهو ـ أيضاً ـ ممنوع، بل هي بخصوصها مخصَّصة بغير الصيد من تروك الإحرام ـ على ما ببالي ـ والآبي عن التخصيص إنّما هو مثل قوله عليه السلام: (**ما خالف قول ربّنا لم أقله**)[٤] أو (اضربوا به

---

١ ـ الكافي ٣ : ٣٥١ / ٣، وسائل الشيعة ٥ : ٣٢١، كتاب الصلاة ، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٠، الحديث ٣ .

٢ ـ الكافي ٤ : ٣٤٨ / ٢، وسائل الشيعة ٩: ١٢٦، كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، الباب ٤٥، الحديث ٤ .

٣ ـ الكافي ٤ : ٣٧٣ / ١، وسائل الشيعة ٩ : ٢٥٣، كتاب الحج، أبواب كفارات الاستمتاع، الباب ٢، الحديث ١.

٤ ـ أُنظر الكافي ١ : ٥٦ / ٥، وسائل الشيعة ١٨ : ٧٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي،

عرض الحائط)[١] ونحوه.

فتلخّص : أنّ الرواية صحيحة سنداً وتامّة دلالةً علىٰ البراءة.

رواية عبدالأعلى بن أعين

وممّا استدلّ به للبراءة : ما رواه محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن عيسىٰ، عن الحجّال، عن ثعلبة بن ميمون، عن عبد الأعلىٰ بن أعين، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام : من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال: (لا)[٢].

ودلالتها علىٰ المطلوب تتوقّف علىٰ قراءة «لم يُعرَّف» بصيغة المجهول من باب التفعيل، كما يُناسبه عنوان الباب والروايات المذكورة فيه، كما احتمل ذلك، فإنّ الظاهر أنّه ليس المراد عدم إعلامه وتعريفه شيئاً من الأشياء أصلاً، كما يقتضيه وقوع النكرة في سياق النفي، وليس المراد السؤال عن الأعجمي الذي لم يقرع سمعَهُ شيء من المعارف والأحكام، كبعض أهل البادية، بل الظاهر أنّ المراد السؤال عن الذي لم يعرَّف بعض الأحكام؛ وليست مختصّة بالأُصول ـ أيضاً ـ لأنّ احتياج الأحكام الفرعيّة إلىٰ البيان أكثر من الاحتياج إليه في أُصول العقائد والمعارف؛ لقيام الأدلّة العقليّة والبراهين القطعيّة في بعض أُصول العقائد، كوجود الباري تعالىٰ.

و«من» الموصولة ـ أيضاً ـ ظاهرة في أنّ المراد من لم يعرَّف من أفراد المكلّفين لا جميع أفرادهم حتىٰ يكون من قبيل «اسكتوا عمّا سكت الله عنه»[٣].

وأمّا إذا قُرئ «من لم يَعْرِف» بصيغة المعلوم من الثلاثي المجرّد، فلا دلالة لها

← الباب ٩، الحديث ١٥، مع اختلاف يسير.

١ ـ التبيان ١ : ٥ المقدّمة، مجمع البيان ١ : ٨١ المقدّمة ، الفن الثالث.

٢ ـ الكافي ١ : ١٢٥ / ٢ .

٣ ـ أُنظر الخلاف ١ : ١١٧ ، مسألة ٥٩ .

علىٰ المطلوب؛ لأنّها ـ حينئذٍ ـ مسوقة لبيان حكم الشخص الذي لم يعرف شيئاً من الأحكام ـ الأُصول الاعتقاديّة والفرعيّة ـ كبعض أهل البادية، وليست نـاظرة إلىٰ بيان حكمِ مَنْ جَهِل حكماً من الأحكام التكليفيّة حتىٰ يستدلّ بها لما نحن فيه.

ومن هنا يظهر ما في كلام المحقّق العراقي‌ﭬ حيث ذكر : أنّ الرواية تشمل من لم يَعرف شيئاً من الأحكام بنحو العموم، فيجري حكمها فيما لو جهل بـعض الأحكام ـ أيضاً ـ بعدم القول بالفصل[1]؛ لما عرفت من أنّ الرواية ليست ناظرة إلىٰ هذه الصورة.

رواية ابن الطيّار

وممّا استدلّ به في المقام : ما رواه محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يـحيىٰ وغيره، عن أحمد بن محمّد بن عيسىٰ، عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير عن جميل بن درّاج، عن ابن الطيّار، عن أبي عبدالله‌عليه السلام قال: (**إنّ الله احتجّ علىٰ الناس بما آتاهم وعرّفهم**)[2].

وروىٰ ـ أيضاً ـ عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عـن عليّ بن الحَكَم، عن أبان الأحمر، عن حمزة بن الطيّار، عن أبي عبدالله‌عليه السلام قال: قال لي: (اكتب)، فأملىٰ عليّ:

(**إنّ من قولنا: إنّ الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرّفهم، ثم أرسل إليهم رسولاً، وأنزل عليهم الكتاب، فأمر فيه ونهىٰ، أمر فيه بـالصلاة والصيام، فـنام رسول الله‌صلى الله عليه وآله وسلم عن الصلاة، فقال: أنا أُنيمك وأنا أُوقظك، فإذا قمت فصلّ؛ ليعلموا إذا أصابهم ذلك كيف يصنعون، ليس كما يقولون إذا نام عنها هلك، وكذلك الصيام**

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٢٢٨ ـ ٢٣٠ .

٢ ـ الكافي ١ : ١٢٤ / ١.

أنا أُمرضك، وأنا أُصحّك، فإذا شفيتُك فاقضِهِ).

ثمّ قال أبو عبدالله عليه السلام : (وكذلك إذا نظرت في جميع الأشياء لم تجد أحداً في ضيق، ولم تجد أحداً إلّا ولله عليه الحجّة، ولله فيه المشيّة، ولا أقول: إنّهم ما شاؤوا صنعوا).

ثمّ قال : (إنّ الله يهدي ويضلّ)، وقال: (وما أُمروا إلّا بدون سعتهم، وكلّ شيء أُمر الناس به فهم يَسَعُون له، وكلّ شيء لا يَسَعُون له فهو موضوع عنهم، ولكن الناس لا خير فيهم. ثمّ تلا عليه السلام : ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَاءِ...﴾[1])[2].

والظاهر اتّحاد الروايتين؛ نقَلَ ابنُ الطيّار الجملة الأُولىٰ منها لجميل بن درّاج، ونَقلَ جميعها لأبان الأحمر. وأمّا اختلاف التعبير في ألفاظ الجملة الأُولى بمثل «احتجّ» و «يحتجّ»، فهو لأجل النقل بالمعنىٰ الذي يدلّ بعض الأخبار علىٰ جوازه إذا لم يكن مغيّراً للمعنىٰ.

فنقول : أمّا الجملة الأُولىٰ فيحتمل مع قطع النظر عن الجملة التي بعدها أن يراد بها الإقدار وإعطاء القوّة، ومن التعريف هو بيان الأحكام وإعلام التكاليف، وحينئذٍ فالمراد بالبيان: إمّا هو البيان الكلّي للمكلّفين في الكتاب المجيد والأخبار عن النبيّ والأئمّة الأطهار؛ بحيث لا يُنافيه عدم وصول بعضها إلىٰ بعض.

أو أنّ المراد من البيان هو بالنسبة إلىٰ كلّ فرد ولم يطّلع عليها بعد الفحص والاجتهاد، فإنّه يصدق عليه عدم التعريف والبيان، وحينئذٍ تدلّ الرواية علىٰ أنّ الله لايحتجّ عليه، بخلافه علىٰ الأوّل، ولكن الظاهر هو الاحتمال الثاني بقرينة الجملة التي بعدها ـ وهي ما آتاهم ـ فإنّه لا يحتمل فيها إلّا الإقدار وإعطاء القوّة بالنسبة إلىٰ كلّ فرد من الأفراد لا مجموعهم، والإيتاء وإن فسّره الأصحاب بوصول التكليف في

---

١ ـ التوبة (٩) : ٩١ .

٢ ـ الكافي ١ : ١٢٦ / ٤ .

قوله تعالىٰ : ﴿لايُكلِّفُ ٱللهُ نَفْساً إلَّا مَا آتاها﴾[1]. لكن تقدّم أنّه قد فسّر في بعض الأخبار بالإقدار وإعطاء القوّة وحينئذٍ فمفادها مساوٍ لقوله تعالىٰ : ﴿لايُكلِّفُ ٱللهُ نَفْساً إلَّا مَا آتاها﴾ فإنّ الظاهر أنّ المراد بالإيتاء في هـذه الآيـة ـ أيـضاً ـ ذلك. وحينئذٍ فإطلاق الآية يشمل أُصول العقائد والأحكام الفرعية؛ وإن تُمسّك بها فـي أُصول العقائد.

وأمّا المعرفة فهي غير العلم، فإنّه لا يعتبر في تحقّق العـلم الاطّـلاع عـلىٰ خصوصيّات المعلوم، بخلاف المعرفة، فيمكن حصول العلم من الأدلّة العقليّة علىٰ وجود الصانع للعالم وعدم حصول المعرفة به تعالىٰ. وعلىٰ أيّ تقدير يمكن التمسُّك بهذه الرواية علىٰ البراءة مع قطع النظر عن الجمل التي بعدها.

لكن يشكل علىٰ ما ذكرناه ـ من أنّ المراد من التعريف هو تعريف الأحكام ـ قولهعليه السلام : (ثمّ أرسل إليهم رسولاً...) إلخ، وحينئذٍ فيحتمل أن يريد بالإيتاء الإقدار وإعطاء القوّة، ومن التعريف فطرة الله التي فطر الناس عليها، وعليه فالرواية أجنبيّة عن ما نحن فيه.

لكن يُبعّد هذا الاحتمال أنّ ظاهر الرواية ـ بملاحظة ذكر «ثمّ» العاطفة التي هي للانفصال ـ أنّ الله تعالىٰ احتجّ علىٰ العباد بعد الإقدار وإعطاء الفطرة، ثمّ أرسل رسولاً بعد الاحتجاج، وأنزل الكتاب، وهو غير مستقيم.

وأيضاً لا مناسبة بينه وبين الفقرات التي بعدها، وحينئذٍ فيحتمل أن يكـون «ثَمّ» ـ بفتح الثاء ـ أي من ثَمّ ولأجل ذلك أرسل إليهم رسولاً، وأنّ المراد بالإيتاء والتعريف ما يشمل بيان الأحكام ـ أيضاً ـ ويصير المعنىٰ ـ حينئذٍ ـ أنّ الله يحتجّ على العباد بما أقدرهم وبيّن الأحكام لهم، ومن أجل ذلك أرسـل رسـولاً وأنـزل الكتاب، ويحتمل أنّ المراد من الجملة الأُولىٰ هو أنّ مشيّة الله وعادته الأزليّة جرت

---

١ ـ الطلاق (٦٥) : ٧.

علىٰ ذلك؛ أي علىٰ عدم الاحتجاج إلّا بالإقدار وبيان الأحكام، ومعه فلفظة «ثُمّ» علىٰ ظاهرها؛ أي العاطفة؛ للفصل بين سُنّة الله الأزليّة وبين إرسال الرسل وإنزال الكتب.

ويؤيّده تحقّق المناسبة بين هذه الجملة والفقرات التي بعدها في الرواية ـ حينئذٍ ـ كما لا يخفىٰ، وحينئذٍ فتدلّ الرواية علىٰ البراءة.

وأمّا ما أورده الشيخ الأعظم : من أنّه لا تنافي بين هذه الرواية وبين أدلّة الاحتياط؛ لورود أدلّة الاحتياط عليها؛ حيث إنّ الأخباري يدّعي البيان والتعريف بقيام الأدلّة الدالّة علىٰ وجوب الاحتياط[1].

ففيه : أنّه لا ريب في أنّ المرادَ من قوله عليه السلام : (عرّفهم) بيانُ الحكم الواقعي بخصوصه، ولا يُعلم الحكم الواقعي بخصوصه في مورد الاحتياط ـ أي الشكّ ـ ولو دلّ الدليل علىٰ وجوب الاحتياط فهو معارض لهذه الرواية؛ حيث تدلّ علىٰ أنّه لا يَحتجّ على العباد فيما لم يعرّفهم الحكم الواقعي، وفي مورد الاحتياط ليس كذلك، وأدلّة الاحتياط تدلّ علىٰ الاحتجاج به، وهل هذا إلّا التعارض؟!

رواية إبراهيم بن عمر

وممّا استدلّ به للبراءة قوله عليه السلام : **(إنّ صنع الله عجيب، إلّا أنّه لا يحتجّ عليكم إلّا بما عرّفكم من نفسه)**[2]، فإنّ ذكر أداة الاستثناء إنّما هو لأجل إفادة أنّ صنع الله وإن كان عجيباً، مثل خلق السماوات والأرض وغيرهما، لكن لا يصدر منه ما هو غير معقول، كالاحتجاج بدون البيان.

وأمّا احتمال إرادة تعريف الله نفسه وذاته المقدّسة؛ لقوله : (من نفسه).

---

١ ـ فرائد الأُصول : ١٩٩ سطر ٢٠ .

٢ ـ الكافي ١ : ٦٨ / ٣ (مع اختلاف).

ففيه : أنّ المراد بقوله: (من نفسه) أي: مِن قِبَل نفسه ومن ناحيتها، لا تعريف الله ذاته حتّىٰ يختصّ بأُصول العقائد.

وممّا يمكن الاستدلال به في المقام ما رواه محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن ابن فضال عن ثعلبة بن ميمون، عن حمزة بن محمّد الطيار، عن أبي عبداللهعليه‌السلام في قول الله عزّوجلّ : ﴿**وما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتّىٰ يبيّن لهم ما يتّقون**﴾، قال : حتىٰ يعرّفهم ما يرضيه وما يُسخطه، وقال: ﴿**فألهمها فجورها وتقواها**﴾ قال: بيّن لها ما تأتي وما تترك، وقال: ﴿**إنّا هديناه السبيل إمّا شاكراً وإمّا كفوراً**﴾ قال: عرّفناه، إمّا آخذ وإمّا تارك، وعن قوله: ﴿**وأمّا ثمود فهديناهم فاستحبوا العمىٰ على الهدىٰ**﴾ قال: عرّفناهم فاستحبوا العمىٰ على الهدىٰ وهم يعرفون[١].

مرسلة الصدوق

وممّا يمكن الاستدلال به مرسلة الصدوق : قال: قال الصادقعليه‌السلام : (**كلّ شيء مطلق حتّىٰ يرد فيه نهي**)[٢]، ويمكن الاعتماد عليها مع إرسالها؛ لأنّ إرسال الصدوققدس‌سره علىٰ قسمين :

أحدهما : ما عبّر فيه بقوله : «ورُوي عن الصادق»، فهذا ممّا لايعتمد عليه لصدقه مع ضعف الراوي.

وثانيهما : ما عَبّر فيه بقوله: «قال الصادق»، كما في هذه الرواية، فإنّه يُعتمد عليه، فإنّ إرساله وإسناده إلىٰ الإمامعليه‌السلام لايقع من مثله إلّا مع ثقة الراوي واعتماده

١ ـ الكافي ١ : ١٢٤ / ٣ .

٢ ـ الفقيه ١ : ٢٠٨ / ٩٣٧، وسائل الشيعة ١٨: ١٢٧، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي، الباب١٢، الحديث ٦٠ .

عليه، فيصحّ الاستناد والاعتماد عليه.

وأمّا فقه الرواية : ففيها بحسب التصوّر العقلي احتمالات تبلغ تسعة؛ لأنّ المراد من قوله عليه‌السلام : (**كلّ شيء مطلق**) هو عدم الحرج، لا الحكم بالإباحة.

أو المراد الفتوىٰ بالإباحة بمعنىٰ جعل الشارع حكم الإباحة فيه، وهو ـ أيضاً ـ علىٰ قسمين:

أحدهما : أنّ المراد جعل الإباحة الواقعيّة للأشياء بعناوينها الواقعيّة.

وثانيهما : الأعمّ منها ومن الإباحة الظاهريّة؛ أي التي جعلت للأشياء بعناوينها الثانويّة؛ أي بعنوان أنّها مشكوكة الحكم الواقعي.

فهذه احتمالات ثلاثة.

وفي قوله عليه‌السلام : (**حتّىٰ يرد فيه نهي**) ـ أيضاً ـ ثلاثة احتمالات :

الأوّل : أنّ المراد من الورود الصدور واقعاً؛ أي النهي الواقعي.

الثاني : الأعمّ من الصدور الواقعي والظاهري.

الثالث : أنّ المراد وصول النهي إلىٰ المكلّف.

ويحصل من ضرب هذه الثلاثة في الاحتمالات الثلاثة الأُولىٰ تسعة احتمالات.

هذا بحسب التصوّر العقلي، وهل هي ممكنة كلّها أو لا؟ ذهب بعض الأعاظم ـ وهو المحقّق الأصفهاني ـ إلىٰ عدم إمكان احتمالين منها:

أحدهما : إرادة الإباحة الواقعيّة وإرادة النهي الواقعي من الورود؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ الإباحة الشرعيّة الواقعيّة ناشئة عن لا اقتضائيّة الموضوع للحرمة، فلا يعقل ورود حرمة في موضوعها، فإنّ النهي إنّما يُتصوّر فيما له اقتضاء لها، فيلزم الخلف من فرض لا اقتضائيّة الموضوع لها.

لا يقال : إنّ لا اقتضائيّته من حيث ذاته لا تنافي عروض عنوان عليه يقتضي

الحرمة.

لأنّا نقول : نعم، لكنّه خارج عن الفرض، فإنّ الذي يرد فيه نـهي هـو ذلك العنوان الذي له اقتضاء الحرمة، لا أنّ النهي يرد في مورد الإباحة، وفرق بينهما، فإنّ الماء ـ مثلاً ـ مباح، والغصب حرام، وانطباق عنوان الغصب علىٰ الماء لا يـقتضي صدق ورود النهي علىٰ الماء المغصوب بعنوانه.

هذا إذا أُريد ما هو ظاهر الخبر : من أنّ الإباحة مـغيّاة بـورود النـهي فـي موردها.

وأمّا إذا أُريد من ورود النهي تحديد الموضوع وتقييده، وأنّ المراد أنّ ما لم يرد فيه نهي فهو مباح، وأنّ ما ورد فيه نهي فهو ليس بمباح، فهو:

إن كان بمعنىٰ المعرّفيّة فلا محالة يكون حمل الخبر عليه حملاً علىٰ ما هو كالبديهي الذي لا يناسب شأن الإمام عليه السلام.

وإن كان بمعنىٰ تقييد موضوع أحد الضدّين بعدم الضدّ الآخر حدوثاً أو بقاءً فهو غير معقول؛ لأنّ عدم الضدّ ليس شرطاً لوجود ضـدّه لا حـدوثاً ولا بـقاءً[١]. انتهىٰ.

أقول : يمكن جعل الإباحة في مقامٍ فيه اقتضاء الحرمة؛ لمنع مانع عن تأثير مقتضي الحرمة والحكم بها، وحينئذٍ فيصحّ الحكم بإباحته ابـتداءً، ولا يـلزم نَشْـو الإباحة الشرعيّة دائماً عن لا اقتضائيّة الموضوع، بل يمكن جعل الإباحة في مورد فيه اقتضاء الحرمة والنهي، ولكن يمنع مانع عن النهي عـنه فـعلاً، فـإنّ الأحكـام الشرعيّة لم تصدر دفعة واحدة؛ لاستلزامه الفساد، بل صدرت تـدريجاً فـي مـدّة مديدة مع ما في موضوعاتها من اقتضاء الحرمة ابتداءً وفي ظرف الحكم بالإباحة، والنسخ الواقع في الأحكام من هذا القبيل، فما ذكره قدس سره أوّلاً غير مستقيم.

---

١ ـ نهاية الدراية ٢ : ١٨٧ سطر ٧.

وأمّا ما ذكره في ذيل كلامهﷺ فيمكن الالتزام بأنّ قولهﷺ : (حتّىٰ يرد فيه نهي) تحديد للموضوع بنحو المعرّفيّة.

قولهﷺ : يصير الكلام ما هو كالبديهي.

فيه : أنّه إنّما يصحّ ويصير الكلام كالبديهي إذا أُريد بالإباحة عدم الحرج لا الحكم بالإباحة وجعلها شرعاً، فإنّ عدم ورود النهي لا يستلزم الإباحة الشرعيّة، كما أنّه يمكن الالتزام بأنّه بمعنىٰ تقييد الموضوع.

قوله ﷺ : يلزم اشتراط أحد الضدّين بعدم الآخر.

فيه : أنّه قد تقدّم : أنّه لا تضادّ بين الأحكام؛ لأنّها من الأُمور الاعتبارية، والتضادّ إنّما يتحقّق في التكوينيّات لا الاعتباريّات، وهوﷺ أيضاً معترف بذلك، فلايستلزم ما ذكره اشتراط أحد الضدّين بعدم الضدّ الآخر.

الثاني من الاحتمالين اللذين ذكرﷺ أنّهما غير ممكنين هو أن يُراد بالإباحة الإباحة الشرعيّة الظاهريّة مع إرادة ورود النهي واقعاً لوجوه:

الأوّل : أنّ الإباحة الظاهريّة ـ التي موضوعها المشكوك ـ لا يُعقل أن تُجعل مُغيّاة بالنهي الواقعي، ولا محدّدة ولا مقيّدة بعدم صدور النهي الواقعي، وإلّا لزم تخلُّف الحكم عن موضوعه التامّ؛ لأنّ صدور النهي واقعاً ممّا يجامع الشكّ، فمع فرض أنّ الموضوع ـ وهو المشكوك ـ متحقّق يرتفع حكمه بصدور النهي الواقعي المجامع للشكّ.

الثاني : أنّ الإباحة من حيث إنّها مُغيّاة بصدور النهي واقعاً، ومحدَّدة بعدم صدوره واقعاً، والغاية أو القيد مشكوك الحصول، فلا محالة تحتاج فعلية الإباحة إلىٰ أصالة عدم صدوره، وسيجيء ـ إن شاء الله ـ انّ الأصل: إمّا هو كافٍ لإثبات الإباحة ولو مع هذا الخبر، فالدليل عليها هو ذلك الأصل، وإمّا هو غير كافٍ له، وأردنا ترتيب مضمون الخبر عليه تعبُّداً، ولا يصحّ الاستدلال به ما لم ينضمّ إليه

الأصل المزبور.

الثالث : أنّ ظاهر الخبر جعل ورود النهي غـاية رافـعة للإبـاحة الظـاهريّة المفروضة، ومقتضىٰ فرض عدم الحرمة إلّا بقاءً هو عدم الحرمة حدوثاً، ومقتضاه عدم الشكّ في الحلّيّة والحرمة من أوّل الأمر، فما معنىٰ جعل الإبـاحة الظـاهريّة المبعوثة بالشكّ في الحلّيّة والحرمة في فرض عدم الحرمة إلّا بقاءً؟!

فإن قلت : هذا إذا كان المراد صدور النهي من الله تعالىٰ، وأمّا إذا اُريد صدور النهي من النبيّ أو الوصيّ عليهما السلام فيفيد أنّ الحرمة الواقعيّة الموحىٰ بها أو الملهم بها، لا مؤاخذة عليها إلّا بعد صدور النهي علىٰ طبقها من النبيّ أو الوصيّ، كما لا يبعد هذا الاحتمال.

قلت : مضافاً إلىٰ بقاء المحذورين الأوّلين علىٰ حالهما، إنّ الحكم الذي لم يؤمر النبيّ أو الوصيّ بتبليغه لا أثر لمقطوعه؛ حتّىٰ يحتاج إلىٰ جعل الإباحة الظاهرية المشكوكة، وهو واضح[1]. انتهىٰ ملخّص كلامه قدس سره.

أقول : لو فرض الشكّ في أنّ الأصل في الأشياء هو الحظر أو الإباحة، أو شُكّ في قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع، أو قلنا بأنّ الأصل في الأشياء والأفعال هو الحظر؛ لأنّ العالَمَ ملكٌ لله تعالىٰ، ولا يجوز التصرّف في ملك الغير عقلاً بدون إذنه، أو لأنّ العبد مملوك له تعالىٰ يحتاج في أفعاله وتصرّفاته إلى إذن مولاه، فلاريب في إمكان جعل الإباحة شرعاً في هذه الفروض حتىٰ يرد فيه نهي واقعاً، فإنّ هذا الشكّ يجامع العلم بعدم صدور النهي واقعاً ـ أيضاً ـ لاستناده إلىٰ احتمال الحظر في الأشياء، مع ثبوت قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع، فإنّه بناء علىٰ هذا الاحتمال الأشياء محرّمة واقعاً وإن لم يتعلّق بها نهي من الشارع المقدّس، وحينئذٍ فلا إشكال في أنّه يمكن جعل الإباحة الظاهريّة بقوله عليه السلام : (كلّ شيء

١ ـ نهاية الدراية ٢ : ١٨٧ سطر ٢٣ .

مطلق حتّىٰ يرد فيه نهي) بأن تكون مغيّاةً بورود النهي واقعاً، مع تحديد الشيء بعدم ورود النهي عنه واقعاً.

وكذلك لو فرضنا أنّه لو شكّ المكلّف في إباحة شرب التتن، لا لأجل أصالة الحظر، بل لأجل احتمال تحريم الشارع له، فإنّه لا إشكال في إمكان جعل الإباحة الظاهريّة فيه في ظرف الشكّ فيما لو أُخذ عدم ورود النهي الواقعي تحديداً للموضوع.

قوله ﴿﴾: يلزم تخلُّف الحكم عن موضوعه.

فيه: أنّه علىٰ هذا الفرض يتبدّل الموضوع إلىٰ موضوع آخر مع ورود النهي واقعاً؛ لأنّ المفروض أنّ القيد حدّ للموضوع؛ بمعنىٰ أنّه ينتفي بانتفائه، فلا يلزم تخلّف الحكم عن موضوعه.

وأمّا ما ذكره ثانياً، ففيه: أنّا لا نُسلّم الاحتياج إلىٰ الأصل دائماً؛ لأنّه بناءً على الفرض الأوّل للشكّ ـ أي الناشئ عن احتمال أنّ الأصل في الأشياء الحظر ـ يمكن مع قطع المكلّف بعدم ورود النهي عن الشارع واقعاً أن يشكّ في الحرمة؛ لاجتماع الشكّ المذكور مع القطع المزبور، ومعه لا مورد لجريان أصالة عدم ورود النهي؛ للقطع بعدمه، مع أنّ أصالة عدم ورود النهي وإن لا تثبت موضوع للإباحة، لكن يمكن استصحاب بقاء الحلّيّة المجعولة سابقاً قبل الشكّ في ورود النهي من الشارع.

وأمّا ما ذكره ثالثاً، ففيه: أنّه لو شكّ المكلّف في ورود النهي وعدمه يتحقّق به موضوع الحكم بالإباحة؛ إذ ليس موضوعها إلّا الشكّ فيه، وهو متحقّق بالوجدان، ولا فرق في ذلك بين ورود النهي من الله تعالىٰ أو من النبيّ أو الوصيّ ﴿عليهما السلام﴾.

نعم يمكن أن يورد في المقام لزوم لَغْوية جعل الإباحة الظاهريّة؛ لحكم العقل بعدم الحرج مع عدم ورود النهيّ عنه واقعاً.

ولكن يردّه: أنّه ليس كذلك؛ لظهور الفائدة في صورة الشكّ في صدور النهي واقعاً، فإنّه لا يحكم العقل بعدم الحرج ـ حينئذٍ ـ بناء علىٰ أصالة الحظر في الأفعال، فيفيد جعل الإباحة في هذه الصورة. هذا كلّه بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الإثبات والاستظهار: فلاريب في أنّ بعض الصور المذكورة بعيد جدّاً، مثل إرادة الإباحة ـ بمعنىٰ اللاحرج العقلي ـ من قولهعليه‌السلام: (كلّ شيء مطلق)، مع إرادة ورود النهي واقعاً من قولهعليه‌السلام: (حتّىٰ يرد فيه نهي)، فإنّ بيان ذلك ـأي أنّ الأصل في الأشياء الإباحة العقليّة المذكورة ـ ليس من شأن الإمامعليه‌السلام المبيِّن للأحكام الشرعيّة لا العقليّة.

ومثل ما لو أُريد منه الإباحة الواقعيّة المستكشفة من حكم العقل بالإباحة في الأفعال؛ بأن يكون الإمامعليه‌السلام في مقام بيان قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع، فإنّ ذلك ـ أيضاً ـ لا يُناسب مقام الإمام وشأنه؛ حيث إنّه حكم عقليّ كلاميّ لا شرعيّ.

ومثل ما لو أُريد الإباحة الواقعيّة مع قطع النظر عن قاعدة الملازمة مع إرادة ورود النهي قبل ذلك؛ بأن يقال: إنّ الإمامعليه‌السلام في مقام بيان أنّ الحكم الواقعي المجعول للأشياء ـ قبل ورود الشرع والنواهي والأوامر الشرعيّة ـ هو الإباحة، فإنّه لا يترتّب عليه أثر عمليّ، مع أنّ الظاهر أنّ الإمامعليه‌السلام في مقام الإفتاء بما يترتّب عليه الأثر العملي والجري علىٰ وفقه.

وهكذا يبعد الجمود علىٰ ظاهر قوله: (حتّىٰ يرد) بمعناه الاستقبالي؛ بأن يُراد بالشيء الذي ادُّخر حكمه، واستودع عند صاحب الأمر ـ عجّل الله تعالىٰ فرجه الشريف ـ فيحكم بإباحته حتّىٰ يرد من قِبَلهعليه‌السلام بعد ظهوره نهيٌ؛ وذلك لأنّ الأحكام المودعة المذخورة عندهعليه‌السلام عدّة قليلة، لا يناسبها ظاهر الخبر، فإنّ الظاهر أنّه في مقام بيان كبرىٰ كلّيّة.

فالظاهر أنّ الإمامعليه السلام في مقام الإفتاء : بأنّ حكم الأشياء هو الإباحة، وأنّه يجوز ارتكابها مادام لم يرد فيها نهي، مثل (كلّ شيءٍ لك حلال حتّىٰ تعرف أنّه حرام) أو (كلّ شيء طاهر حتّىٰ تعلم أنّه قذر) فيترتّب عليه جواز الارتكاب ما لم يُعلم الخلاف، وحينئذٍ فهذا الخبر يصلح دليلاً علىٰ البراءة، لا كما ذكر الشيخ الأعظم: من أنّه أتمّ دلالة من جميع الأخبار[1]، بل هو أضعف دلالةً منها كما لايخفىٰ.

وأمّا ما ذكره بعض الأعاظم (الشيخ محمّد حسين الأصفهانيقدس سره) : من أنّ الورود في الرواية بمعنىٰ الوصول[2]، فلم يثبت ذلك، فإنّه يقال: «ورد الماء في الحوض»، وليس معناه وصل إليه.

رواية أبي إبراهيم

وممّا استدلّ به للبراءة : ما رواه محمّد بن يعقوب، عن أبي علي الأشعري، عن محمّد بن عبد الجبّار، ومحمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن الحجّاج، عن أبي إبراهيم، قال: سألته عن الرجل يتزوّج المرأة في عدّتها بجهالة، أهي ممّن لا تحلّ له أبداً؟

فقال : (لا، أمّا إذا كان بجهالة فليتزوّجها بعد ما تنقضي عدّتها، وقد يُعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك).

فقلت : وبأيّ الجهالتين يُعذر ـ وفي نسخة «تحف العقول» : «أعذر» بدل «يعذر» ـ بجهالة أنّ ذلك محرّم عليه، أم بجهالته أنّها في العدّة؟

فقال : (إحدىٰ الجهالتين أهون من الأُخرىٰ، الجهالة بأنّ الله حرّم ذلك عليه؛

---

١ ـ فرائد الأُصول : ١٩٩ سطر ٢٣ .

٢ ـ نهاية الدراية ٢ : ١٨٨ سطر ١٩ .

وذلك بأنّه لا يقدر علىٰ الاحتياط معها).

فقلت : وهو في الأُخرىٰ معذور؟

قال : (نعم، إذا انقضت عدّتها فهو معذور في أن يتزوّجها).

فقلت : فإن كان أحدهما متعمّداً والآخر يجهل؟

فقال : (الذي تعمّد لا يحلّ له أن يرجع إلىٰ صاحبه أبداً)[1].

أقول : إن كانت العبارة «يُعذر» بصيغة المضارع المجهول، فمعناها: أنّه بأيّهما هو معذور؟

وإن كانت العبارة بصيغة أفعل التفضيل فمقتضاها أنّه فهم: أنّه في كلتا الجهالتين معذور، ولكن سأل عن أنّه أيّتهما أولىٰ بالعذر؟ يعني سببيّتها للعذر.

ويرد على الاستدلال بالرواية بناء علىٰ أنّ العبارة «أعذر» : أنّ الظاهر من الرواية أنّها في مقام بيان الحكم الوضعي؛ أي عدم حرمة المرأة المذكورة عليه أبداً، وصحّة تزويجها بعد العدّة، والحكم الوضعي غير قابل للزيادة والنقصان والشدّة والضعف حتّىٰ يعبَّر عنه بصيغة «أفعل التفضيل»، بل الأمر في الحكم الوضعي دائر بين الوجود والعدم : فإمّا هو موجود ومتحقّق، وإمّا معدوم، وفي صورة الوجود ليس قابلاً للشدّة والضعف والزيادة والنقصان.

ويمكن الجواب : بأنّ الأحكام الوضعيّة وإن كانت كذلك، لكن يمكن أن يقال: إنّ منشأها هي الأحكام التكليفيّة، فحيث إنّه في صورة العلم بأنّها في العدّة وبحرمة نكاحها ـ حينئذٍ ـ يكون قد ارتكب أمراً محرّماً فحرمت عليه المرأة مؤبّداً، وفي صورة الجهل بهما أو بأحدهما لم يرتكب فعلاً محرّماً تكليفيّاً فعليّاً لم تحرم عليه مؤبّداً، فيصحّ له تزويجها بعد انقضاء عدّتها، والحكم التكليفي قابل للأعذريّة

---

١ ـ الكافي ٥ : ٤٢٧ / ٣، الاستبصار ٣: ١٨٦ / ٦٧٦، وسائل الشيعة، ١٤ : ٣٤٥، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها، الباب ١٧ ، الحديث ٤ .

عرفاً؛ لأنّ الجاهل الغافل الغير الملتفت أصلاً أعذر عند العرف والعقلاء من الجاهل الشاكّ الملتفت المتردّد، المرتكب لمشكوك الحرمة؛ لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وحينئذٍ فالأعذريّة باعتبار الحكم التكليفي الذي هو منشأ انتزاع الحكم الوضعي منه.

وأمّا حكمه عليه السلام بأهونيّة الجهل بالحرمة؛ معلّلاً: بأنّه لا يقدر معه على الاحتياط، فيمكن توجيهه: بأنّ الغالب من الناس إذا أرادوا التزويج بامرأةٍ يتفحّصون عن حالها، وأنّها في العدّة أو لا، أو عن انقضاء عدّتها وعدمه، والاحتياط ـ حينئذٍ ـ ممكن بالتفحّص عن ذلك لأجل التردّد . وأمّا بالنسبة إلى الحكم الوضعي فالغالب غفلة الناس عنه أو عن بعض خصوصيّاته وفروعاته، كالحكم بأنّ اُولات الأحمال أجلهنّ أن يضعن حملهنّ، أو أنّ عدّة الحامل المتوفىٰ عنها زوجها أبعد الأجلين؛ من أربعة أشهر وعشر ووضع حملهنّ، ومع الغفلة عن ذلك لا يتمكّن من الاحتياط.

ولكن يرد عليه : أنّ الرجل المذكور: إمّا غافل عن ذلك رأساً فهو لا يقدر على الاحتياط؛ من غير فرق في ذلك بين الجهل بالحكم أو الموضوع، وإمّا متردّد في ذلك، فهو قادر على الاحتياط بالفحص؛ من غير فرق فيه بين الجهل بالحكم والموضوع أيضاً، وحينئذٍ فالتوجيه المذكور غير وجيه.

والحقّ : أنّا وإن لم نسلّم ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره سابقاً: من أنّ ظاهر قوله: (بجهالة) هو الجهل مع الغفلة في جميع المواد، لكن الظاهر من الجهالة هنا هو الجاهل الغير الملتفت، فلا يشمل المتردّد، فالرواية ـ حينئذٍ ـ أجنبيّة عمّا نحن فيه.

ومنه يظهر : فساد ما ذكره المحقّق العراقي[1]؛ حيث تمسّك هنا بإطلاق قوله عليه السلام : (وقد يُعذر الناس...) في المقام، فكأنّه قدس سره زعم أنّ لفظة «قد» هنا

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٢٣٢ .

للتحقيق، مع أنّها في مقام التعليل.

رواية عبدالله بن سليمان

وممّا استُدلّ به للبراءة : ما رواه محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمّد بن عيسىٰ، عن أبي أيوب، عن عبدالله بن سنان، عن عبدالله بن سليمان، قال: سألت أبا جعفرعليه السلام عن الجبن، فقال لي: (لقد سألتني عن طعام يُعجبني).

ثمّ أعطىٰ الغلام درهماً، فقال: (ياغلام ابتع لنا جبناً).

ثمّ دعا بالغداء فتغدّينا معه، فأتىٰ بالجبن، فأكل وأكلنا، فلمّا فرغنا من الغداء، قلت: ما تقول في الجبن؟

قال : (أوَلم تَرَني آكله)؟!

قلت : بلى ولكنّي أُحبُّ أن أسمعه منك.

فقال : (سأُخبرك عن الجبن وغيره؛ كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّىٰ تعرف الحرام بعينه فتدعه)[١].

واشتهار هذه الرواية بصحيحة عبدالله بن سنان اشتباه نشأ عمّا ذكره في الوسائل[٢] بقوله: ورواه البرقي في المحاسن عن ابن محبوب، عن عبدالله بن سنان مثله، ولكن مراده قدس سره : عن عبدالله بن سنان، عن عبدالله بن سليمان، كما هو دأب صاحب الوسائل من ذكر ما ينفرد به السند الآخر وإسقاط المشترك، كما لا يخفىٰ علىٰ من لاحظ الوسائل، وعبدالله بن سليمان مشترك بين الثقة والضعيف، والظاهر

---

١ ـ الكافي ٦: ٣٣٩ / ١، وفي سنده بدلاً من أبي أيوب (ابن محبوب)، وسائل الشيعة ١٧: ٩٠، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١ ، الحديث ١.

٢ ـ ذيل المصدر السابق.

اتّحادها مع بعض ما ذكره في هذا الباب من الأخبار ممّا يقرب في التعبير منها: مثل رواية معاوية بن عمّار، عن رجل من أصحابنا، قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن، فقال أبو جعفر عليه السلام: (إنّه طعام يُعجبني، وسأُخبرك عن الجبن وغيره؛ **كلّ شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتىٰ تعرف الحرام فتدعه بعينه**)[١].

وعلىٰ أيّ تقدير فالظاهر أنّ منشأ شكّ الراوي هو ما رأىٰ من أنّ بعض أفراد الناس يجعل الإنفحة التي من الميتة في الجبن، فسأل عن ذلك، والمتبادر منها عرفاً هو أنّ تمام السبب والعلّة للحكم بالإباحة هو الشكّ والجهل بالحرمة، وأنّ العلم بأنّ في بعض أفراده إنفحة الميتة لا يمنع عن الحكم بحلّيّته.

ويؤيّد ذلك: مناسبة الحكم والموضوع، فإنّه لا يناسب العلمُ بحرمة بعض أفراده حلّيّةَ المشكوك، بل المناسب له هو الحرمة، بخلاف الجهل والشكّ، فإنّه المناسب للحكم بالحلّيّة فالحكم بالحلّيّة في هذه الرواية من جهة الشك في الحرمة.

وأورد **الشيخ الأعظم** قدس سره على الاستدلال بها للبراءة: بأنّ الرواية ظاهرة في وجود القسمين بالفعل، لا مردّداً بينهما؛ إذ لا تقسيم مع الترديد أصلاً؛ لا ذهناً ولا خارجاً، وحينئذٍ فلا تدلّ الرواية علىٰ حلّيّة ما لو شكّ في حرمة شرب التتن مثلاً[٢].

وقال النراقي قدس سره **ما حاصله**: إنّا نفرض شيئاً له قسمان: حلال وحرام، واشتبه قسم ثالث منه، كاللحم فإنّه شيء فيه حلال، وهو لحم الغنم، وقسم حرام، وهو لحم الخنزير، فهذا الكلّي المنقسم حلال، فلحم الحمار ـ مثلاً ـ حلال، وإذا حُكم في هذا المورد بالبراءة للرواية يحكم بها في غيره من الموارد ـ أيضاً ـ بالإجماع

---

١ ـ المحاسن: ٤٩٦ / ٦٠١، وسائل الشيعة ١٧ : ٩٢، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٧.

٢ ـ فرائد الأُصول: ٢٠١ سطر ١.

المركّب[١].

وأورد عليه الشيخ الأعظمتيَّنُ : بأنّ الظاهر من الرواية أنّ وجود القسمين منشأ للشكّ ولحم الحمار، لا دخل في هذا الحكم أصلاً، مع أنّه يلزم تقييد الموضوع بقيد أجنبيّ[٢]. انتهىٰ.

أقول : الظاهر عدم ورود هذا الإشكال علىٰ النراقيتيَّنُ فإنّه لا يعتبر في التقسيم وجود القسمين في الصنف، بل يكفي وجودهما في النوع، وحينئذٍ فلا إشكال فيما ذكره النراقيتيَّنُ.

والظاهر تماميّة دلالتها على البراءة ـ كما ذكرناه أوّلاً ـ بدون الاحتياج إلىٰ الإجماع المركّب وعدم القول بالفصل في بعض الموارد، بل تشمل الرواية ـ علىٰ التقريب الذي ذكرناه ـ ما إذا شُكّ في مائع ـ ابتداءً ـ أنّه خمر أو خلّ، فيحكم بالبراءة فيه.

نعم يمكن أن يقال باختصاص الرواية بالشبهات الموضوعيّة لأُمور :

الأوّل : ما ذكره الشيخ الأعظمتيَّنُ من ظهورها في وجود القسمين بالفعل، وهو لايتحقّق إلّا في الشبهات الموضوعيّة.

الثاني : ما ذكره بعض آخر من ظهور قولهعليه السلام : (بعينه) في الشبهات الموضوعيّة[٣].

الثالث : استظهار ذلك من قولهعليه السلام : (منه).

الرابع : تعبيره بـ (تعرف)؛ بدعوىٰ أنّ المعرفة إنّما يستعمل في إدراك الأُمور الجزئيّة لا الكلّيّة؛ يقال: «عرفت زيداً»، فلا يشمل الشبهات الحكميّة؛ لأنّ الأحكام

---

١ ـ مناهج الأحكام والأُصول : ٢١٣ سطر ١٠.

٢ ـ فرائد الأُصول : ٢٠١ سطر ٤.

٣ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٣٦٤.

كلّيّات.

الإنصاف : أنّ كلّ واحد من هذه الأُمور وإن كان قابلاً للخدشة، ولكن يحصل من مجموعها الاطمئنان بذلك، فالرواية تختصّ بالشبهات الموضوعيّة فقط، ولا تشمل الحكميّة.

وأمّا ما تقدّم منّا أوّلاً : من أنّ المتبادر من الرواية أنّ الموضوع للحكم بالإباحة في الرواية، هو الشكّ والشبهة، وأنّه لا دخْلَ للعلم بوجود قسم من الحلال وقسم من الحرام في الحكم بالإباحة والحلّيّة فهو لا ينافي اختصاصها بالشبهات الموضوعيّة.

حديث الحلّية

وممّا استدلّ به في المقام : رواية مسعدة بن صدقة : (**كلّ شيء هو لك حلال حتّىٰ تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قِبَل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك، قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرٌّ قد باع نفسه، أو خُدِعَ فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها علىٰ هذا حتّىٰ يستبين لك غير هذا، أو تقوم به البيّنة**)[1] وصدرها وإن يعمّ الشبهة الحكميّة، لكن قد يقال باختصاصها بالشبهات الموضوعيّة بقرينة التمثيل في ذيلها بالموضوعات الخارجيّة، خصوصاً مع التعبير في التمثيل بقوله عليه السلام : (**وذلك مثل الثوب ...**) إلخ، فإنّ الإتيان باسم الإشارة يُشعر بانطباق الكبرىٰ المذكورة علىٰ هذه الأشياء ونظائرها خاصّة، وبقرينة قوله: (**حتّىٰ تقوم به البيّنة**) المختصّة بالموضوعات

---

١ ـ الكافي ٥ : ٣١٣ / ٤٠، تهذيب الأحكام ٧ : ٢٢٦ / ٩٨٩، وسائل الشيعة ١٢: ٦٠، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤ ، الحديث ٤ .

الخارجيّة، لا الأحكام الشرعيّة[1].

ويمكن دفع ذلك: بأنّ الأمثلة التي ذكرها الإمام عليه السلام وإن كانت من الموضوعات، لكن لا ينافيها عموميّة الكبرىٰ المذكورة في صدرها وشمولها للأحكام أيضاً، ولعلّ ذكره عليه السلام الأمثلة المذكورة في ذيلها لأجل احتياج المخاطب إلىٰ حكم الشبهة الموضوعيّة لا الحكميّة وأنّها محلّ ابتلائه.

وأمّا قوله عليه السلام: (**والأشياء كلّها**...) الخ، فلا يلزم أن يكون كلّ واحد من الاستبانة وقيام البيّنة في كلّ واحدة واحدة من الشبهات، بل يمكن ذكرهما باعتبار تحقّق مجموعهما في مجموع موارد الشبهات، بل الاستبانة إنّما هي في جميع موارد الشبهة، ويختصّ قيام البيّنة في الشبهات الموضوعيّة.

ولكن هنا إشكال آخر: وهو أنّ الحلّيّة في الأمثلة المذكورة فيها مستندة إلىٰ اُصول وقواعد اُخرىٰ غير أصالة البراءة، مثل قاعدة اليد بالنسبة إلىٰ الثوب المُشترىٰ من السوق، أو الاستصحاب كاستصحاب عدم تحقّق النسب بينه وبين الزوجة، أو أصالة الحرّيّة في الإنسان المشكوك حرّيّته، ولا مجال معها لأصالة البراءة؛ لحكومتها عليها؛ لزوال الشكّ بهذه الأُصول والقواعد، فلا تصل النوبة إلىٰ أصالة البراءة[2].

ويمكن دفعه: بأنّ المقصود هو بيان ما هو الوظيفة بحسب العمل الخارجي والجري العملي، وأنّ المشكوك حرمته حلال؛ سواء كان هناك ما يقتضي الحلّيّة من الأُصول والأمارات أم لا.

أو يقال: المقصود هو الحكم بالحلّيّة من حيث الشكّ، مع قطع النظر عن قيام

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٢٣٤.

٢ ـ اُنظر نهاية الأفكار ٣: ٢٢٤ ذكره وأجاب عليه.

أصل أو أمارة علىٰ وفق أصالة الحلّيّة[١].

هذا كلّه في الاستدلال بالأخبار.

الدليل الثالث : الإجماع

وأمّا الاستدلال للبراءة بالإجماع[٢] فهو موهون في مثل هذه المسألة، التي للعقل إليها سبيل، ومن واضح النقل عليها دليل؛ لقوّة احتمال استناد المجمعين فيها إلىٰ حكم العقل والنقل، فإنّه إنّما يفيد في المسائل المخالفة للأصل والقاعدة، ولم يقم عليها دليل ظاهر من النقل والعقل، فإنّه يستكشف حينئذٍ ـ من إجماع الأصحاب الذين هم بطانة الأئمة عليهم السلام مع القطع بعدم إفتائهم بدون الدليل، ومراعاتهم كمال الدقّة والاحتياط في مقام الفتوىٰ ـ أنّ الحكم المذكور وفتواهم هو رأي الإمام عليه السلام.

وقد تقدّم أنّه لا يلزم فيه استكشاف وجود نصّ معتبر ـ أيضاً ـ عندهم، ولا يلزم في استكشاف رأي المعصوم إطباق كلّ الفقهاء بأجمعهم حتىٰ يرد عليه: بأنّ أكثر الفقهاء لم يصنّفوا كتاباً حتىٰ يُطّلع علىٰ فتاواهم، كما أورد ذلك المتأخّرون، بل يكفي إطباق عدّة من الفقهاء المصنّفين في الفقه، كالشيخ الطوسي والسيّد المرتضىٰ وأمثالهما، فإنّه يستكشف بنحو القطع أنّ ما أفتوا به هو رأي المعصوم عليه السلام.

وبالجملة : ليست المسألة ممّا يستدلّ لها بالإجماع.

---

١ ـ وفي هذين الوجهين لدفع الإشكال نظر؛ لأنّه مع قطع النظر عن قاعدة اليد ونحوها ممّا يوافق البراءة وعدم جريانها فرضاً، لا مجال لأصالة البراءة فيها، بل هو مجرىٰ استصحاب بقاء الثوب علىٰ ملك مالكه، وأصالةِ الحرّيّة في الإنسان المشكوك رقّيّته، وأصالةِ عدم تأثير العقد في الزوجة المشكوك كونها أُختاً له، فالوجهان اللّذان ذكرهما ـ دام ظلّه ـ محلّ إشكال. المقرّر حفظه الله.

٢ ـ فرائد الأُصول : ٢٠٢ سطر ٢٣ .

الدليل الرابع : العقل

وممّا استدلّ به في المقام : حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ومؤاخذة العبد بلا حجّة وبرهان، فإنّه لو فرض أنّ عبداً تفحّص وبحث عن حكم المولىٰ في مورد الشبهة بقدر وسعه، واجتهد بمقدار طاقته، ولم يقصّر في طلبه وتحصيله، ولم يظفر به، وفرض وجوده واقعاً، ولم يصل إليه لبعض الأُمور والجهات، فلاريب في أنّ عقابَ المولىٰ له وعتابه علىٰ مخالفته لحكمه الواقعي قبيحٌ عند العقل والعقلاء بلاريب وإشكال[1].

والمراد بالبيان ـ الذي عدمه موضوع حكم العقل ـ هو الحجّة، لا بيان الحكم الواقعي، فينتفي موضوع هذا الحكم العقلي بجعل المولىٰ وجوب الاحتياط في موارد الشبهة، فإنّ إيجاب الاحتياط حجّة وبيان، فلو خالفه وصادفت مخالفته الواقع، فالعقاب عليه ليس بلا بيان.

ثمّ إنّه ذكر بعض الأعاظم من المحقّقين (الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدس سره في الحاشية): أنّه لا يحتاج في المقام إلىٰ قاعدة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، بل يكفي فيه دفع استحقاق العقوبة علىٰ فعلِ محتمل الحرمة ـ مثلاً ـ ما لم يقم حجّة منجِّزة لها، وحيث إنّ موضوع العقاب بالأخرة هو الظلم علىٰ المولىٰ، فمع عدمه لا يستحقّ العقوبة، وهو كافٍ.

وبالجملة : حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان من جزئيّات حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء؛ نظراً إلىٰ أنّ مخالفة ما لم تقم عليه الحجّة ليست من جزئيّات الظلم على المولىٰ، فالعقوبة عليه ظلم من المولىٰ علىٰ عبده، ومخالفة ما قامت عليه الحجّة خروج عن زيّ الرقّيّة ورسم العبوديّة، وهو ظلم من العبد علىٰ مولاه

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول : ٢٠٣ سطر ١٧ .

فيستحقّ العقوبة[١]. انتهىٰ ملخّصه.

أقول: أمّا ما ذكره‌ﷺ من أنّ العقوبة إنّما هي لأجل ظلم العبد علىٰ مولاه، وأنّ مناط صحّتها هو ذلك، فهو ممنوع؛ إذ لا معنىٰ لظلم العبد علىٰ مولاه؛ لأنّ الظلم عبارة عن التعدّي علىٰ الغير من غير حقّ، ولا يمكن ذلك في المفروض، بل الملاك في صحّة العقوبة هو مخالفة المولىٰ، فمتىٰ تحقّق عنوان المخالفة للمولىٰ صحّت العقوبة، وإلّا فلا.

وما ذكره‌ﷺ من كفاية دفع استحقاق العقوبة وعدم الاحتياج إلىٰ قاعدة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ففيه: أنّه لا يكفي مجرّد عدم استحقاق العقوبة ما لم ينضمّ إليه حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فإنّه مع قطع النظر عن هذا الحكم العقلي لا مُؤمّن للعبد من العقوبة وإن لم يستحقّها، فلعلّ المولىٰ يُعاقبه ظلماً، فالمؤمّن له من العقوبة هو حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فلا إشكال في الاحتياج إلىٰ تلك القاعدة العقليّة، ولا فرق في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؛ بين ما إذا لم يصدر البيان من المولىٰ واقعاً أصلاً، وبين ما لو صدر منه واقعاً؛ ولكن لم يصل إلى المكلّف لا عن تقصير من العبد، بل لأمر خارج عن اختياره، والمناط في الحكم العقلي المذكور واحد في كلا الفرضين، خلافاً للميرزا النائيني‌ﷺ حيث ذهب إلى أنّ المناطَ في حكم العقل فيما إذا لم يصدر من المولىٰ بيان أصلاً، غيرُ المناط فيما إذا صدر ولكن لم يصل إلينا؛ لعدم فوات غرض المولىٰ في الأوّل؛ لعدم إرادته له في الواقع، بخلاف الفرض الثاني، فإنّه يفوت غرضه فيه، ولكن حيث إنّ فوته ليس مستنداً إلىٰ العبد استقلّ العقل بقبح عقابه[٢]. انتهىٰ.

وفيه: أنّه لا فرق بين الفرضين في أنّ مناط حكم العقل هو عدم البيان وعدم

---

١ ـ نهاية الدراية ٢: ١٩١ سطر ١.

٢ ـ فوائد الأُصول ٣: ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

قيام الدليل والحجّة للمولىٰ علىٰ العبد؛ وحكمه بقبح العقاب بلا حجّة وجهة.

ثمّ إنّه قد يتوهّم معارضة قاعدة قبح العقاب بلا بيان مع قاعدة عقليّة أُخرىٰ، وهي حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، بل ورود الثانية علىٰ الأُولىٰ؛ لأنّ البيان أعمّ من البيان العقلي والنقلي، فمع حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ينتفي موضوع الحكم في القاعدة الأُولىٰ[1].

وأورد عليه بعض الأعاظم (وهو المحقّق العراقي قدّس سرّه) : بمنعِ ذلك وحكـومةِ قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ إذ بعد جريان القاعدة الأُولىٰ نعلم قطعاً بعدم الضرر، ولا يحتمل الضرر في مورد الشـبهة حـتّىٰ تجري فيه قاعدة دفع الضرر المحتمل، وأنّ جريانها دوريّ؛ لتوقُّف الحكم بوجوب دفع الضرر علىٰ احتماله توقُّفَ الحكم علىٰ موضوعه، واحتمالُه ـ أي الضرر ـ في مورد الشبهة موقوف علىٰ جريان تلك القاعدة فيه، لا قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لوضوح أنّه مع جريان هذه لايُحتمل الضرر[2]. انتهىٰ محصّل كلامه.

أقول : المراد بالضرر في موضوع القاعدة : إمّا هـو العـقوبة الأُخـرويّة، أو غيرها ممّا سيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

فعلىٰ الأوّل : لا معنىٰ للحكومة والورود في المقام، فـإنّ كـلّ واحـدة مـن قاعدتي قبح العقاب بلا بيان ووجوب دفع الضرر المحتمل، كبرىٰ كلّيّة مركّبة من موضوع ومحمول، فموضوع الأُولىٰ عدم البيان، وهو ـ أيضاً ـ كلّيّ غير قابل للرفع، ومحمولها قبح العقاب عليه، فهي قضيّة موضوعها أمر كلّيّ في قوّة قضيّة شرطيّة؛ كأنّها عبارة عن أنّه لو تحقّق في موردٍ عدمُ البيان يقبح العقاب فيه، وهذا أمر غير قابل للرفع، فلو فرض صدور البيان في جميع الأحكام الشرعيّة وعدم وجود حكمٍ

---

١ ـ هداية المسترشدين : ٤٤٨ سطر ٣.

٢ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

غير مبيَّن، فهذه القضيّة ـ أيضاً ـ صادقة، فهذه الكبرىٰ الكلّيّة إنّما تُنتج لو انضمّ إليها صُغرىٰ ثابتة إمّا بالوجدان أو بالبرهان، كشرب التتن، فيقال: شربُ التتن ممّا لم يرد فيه البيان، وكلّ ما هو كذلك يقبح العقاب عليه، ينتج : أنّ شرب التتن يقبح العقاب عليه، والفرض أنّ هذه الصغرىٰ ثابتة بالوجدان، وأنّ المكلّف استفرغ وسعه وتفحّص واجتهد في الطلب عن وجود البيان فيه، فلم يجده، فيضمّ إليها الكبرىٰ المذكورة، ينتج ما ذكر.

وأمّا قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل فهي ـ أيضاً ـ كُبرىٰ كلّيّة موضوعها أمر كلّيّ غير قابل للرفع، وهي ـ أيضاً ـ في قوّة قضيّة شرطيّة، لكنّها إنّما تُنتج إذا انضمّت إليها صغرىٰ ثابتة بالوجدان أو بالبرهان، وهي في مثل شرب التتن فيما نحن فيه، وإن كانت ثابتة قبل الفحص واليأس عن الدليل لاحتمال الضرر والعقوبة فيه، ولكنّها غير ثابتة بعد الفحص التامّ واليأس عن الدليل علىٰ الحرمة ـ كما هو المفروض في المقام ـ إذ لا يحتمل العقاب والضرر فيه، فإنّه بعد ثبوت عدم ورود البيان والحجّة وجداناً يحكم العقل بقبح العقاب عليه، فلا يتحقّق فيه صُغرىٰ قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل حتّىٰ يُنتج نتيجة تُضادّ نتيجة القاعدة الأُولىٰ.

فظهر ممّا ذكرنا : أنّ ما نحن فيه ليس مورد الحكومة ولا الورود، لواحدة من القاعدتين علىٰ الأُخرىٰ[1].

---

١ ـ ولا يخفىٰ أنّه لا يُعنىٰ بالحكومة إلّا ذلك، وإلّا لا حكومة ولا ورود في شيء من الموارد. ألا ترىٰ أنّ قوله : (لاشكّ لكثير الشكّ) (هذه قاعدة متصيدة من الأحاديث، راجع وسائل الشيعة ٥ : ٣٢٩، كتاب الصلاة ، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٦)، كبرىٰ كلّيّة يحتاج في إنتاجها إلىٰ ضمّ صغرىٰ ثابتة، وهكذا مثل: (إذا شككت بين الثلاث والأربع فابنِ علىٰ الأربع) (أنظر وسائل الشيعة ٥ : ٣٢٠، باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، فقد ورد هذا المضمون في هذا الباب)، فإنّه ـ أيضاً ـ كبرىٰ كلّيّة يحتاج في إنتاجها إلىٰ صُغرىٰ
←

هذا كلّه لو أُريد بالضرر العقوبة الأُخرويّة، وإن أُريد منها لوازم الأعمال من الصورة الملازمة للإنسان في النشأة الآخرة؛ بناءً على القول بتجسّم الأعمال والملكات، بل ادّعىٰ بعضهم[١]: أنّه لا عقوبة ولا مثوبة في النشأة الآخرة إلّا هذه الصورة الملازمة للإنسان، الناشئة من الأعمال، ولا تنفكّ عنها، كالأثر الوضعي للشيء، وأنّ الأعمال القبيحة تستلزم صوراً قبيحة، ملازمة للإنسان بعد الارتحال عن هذه النشأة الدنيويّة ظلمانيّةً تُؤذيه، والأعمال الحسنة تستلزم صوراً بهيّة حسنة نورانيّة تبشّره، واستشهد علىٰ ذلك بمثل قوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾[٢]؛ حيث علّق الرؤية علىٰ نفس العمل، وأنّه يراه، وهو غير قابل للرؤية إلّا بتجسّمه، وقوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً﴾[٣] الآية، وهذا القول وإن كان إفراطاً؛ ضرورة ثبوت الثواب والعقاب الأُخروي، لكن علىٰ فرض دعوىٰ إرادة ذلك من الضرر المحتمل، يرد عليه النقض:

أوّلاً: بالشبهة الوجوبيّة مطلقاً والتحريميّة الموضوعيّة؛ حيث إنّ الأخباري لا يقول بوجوب الاحتياط فيهما، مع أنّ مقتضىٰ ما ذكر عدم الفرق بين الشبهات.

وثانياً: أنّ مقصود القائل بذلك: هو أنّ مخالفة الله بارتكاب المحرّمات وترك الواجبات، توجب حزازة ومنقصة في النفس وإيجاد نقطة سوداء في القلب، وتزيد بتكرار المخالفة حتّىٰ تصير المخالفة مَلَكة نفسانيّة له؛ تبلغ حدّاً يُكذِّب معه بآيات

← ثابتة، فمع ثبوت صُغرىٰ الأُولىٰ ـ أي كثرة الشكّ ـ في مورد يحكم بعدم الشكّ له، فلا مورد للكبرى الثابتة فيه بعد الحكم بنفي الشكّ أو عدمه.

وبالجملة: ليس معنى الحكومة والورود إلّا ما ذكره ـ دام ظلّه العالي ـ وإلّا يلزم عدم تحقّق حكومة ولا ورود في أدلّة الأحكام أصلاً. المقرّر دامت بركاته.

١ ـ أُنظر تفسير القرآن، صدر المتألهين ٤: ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

٢ ـ الزلزلة (٩٩): ٧ و ٨.

٣ ـ آل عمران (٣): ٣٠.

الله، ويستهزئ بها، وتُجسَّم تلك المَلَكة يوم القيامة في صورة قبيحة تؤذيه، فهذه الصورة هي تلك المَلَكات تحصل بعد انقطاع النفس عن علايقها بعالم الطبيعة والمادّة.

وحينئذٍ نقول :

إنّ هذا إنّما يتحقّق في التكاليف المعلومة المبيّنة، لا المشكوكة؛ لعدم تحقّق المخالفة فيها، بل ورد : **(أنّ الله يُحبّ أن يؤخذ برُخَصه، كما يُحبّ أن يُؤخذ بعزائمه)**[١].

وإن أُريد بالضرر الضرر الدُّنيوي؛ بأن يقال : إنّ ارتكاب المحرّم ـ كشرب الخمر ـ يوجب الإضرار بالبدن ونحوه ـ مثلاً ـ فإن أُريد أن العقل يحكم بقبح الإتيان بالمشكوك، ويحرم ارتكابه شرعاً؛ لقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع، يلزم انقلاب الشكّ في الحكم إلى القطع به؛ لأنّه ـ حينئذٍ ـ حرام مقطوع به، ولا أظنّ أن يلتزم به الخصم.

وإن أُريد ذلك مع عدم حكم العقل بقبح ذلك، فلا يحرم ارتكاب مقطوعه، فضلاً عن مشكوكه.

وإن أُريد بالضرر ما يترتّب عليه من المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام؛ بناءً علىٰ مذهب العدليّة، لحكم العقل بوجوب دفع احتمال ضرر تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة في موارد الشبهة الحكميّة، فإن أُريد أنّ ارتكابه قبيح عقلاً فيحرم شرعاً، فلا دليل عليه، بل القدر المسلَّم هو أنّ الأحكام الشرعيّة ليست جُزافيّة، بل هي ناشئة عن المصالح والمفاسد النفس الأمريّة في الجملة.

---

١ ـ وسائل الشيعة ١ : ٨١ ، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ٢٥، الحديث ١، و ١١: ٤٨١، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الباب ٢٩، الحديث ٢٠.

وأمّا مع عدم حكم العقل بذلك، فمجرّد احتمال تفويت المصلحة أو الوقوع في المفسدة لا يوجب تحقّق البيان؛ ليكون وارداً علىٰ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

في أدلّة القول بالاحتياط

واستدلّ الأخباريّون لوجوب الاحتياط في الشبهة البدويّة التحريميّة بالأدلّة الثلاثة: الكتاب، والسُّنّة، والعقل:

الاستدلال بالكتاب

أمّا الآيات فهي علىٰ طوائف:

الأوّل: ما دلّ على النهي عن التقوّل بغير العلم[1].

وتقريب الاستدلال: أنّ الحكمَ بالبراءة وجواز ارتكاب الشبهة المذكورة قولٌ بغير علم، وهو منهيٌّ عنه.

ويظهر من الشيخ الأعظمقدس‌سره الاعتراف بذلك؛ حيث قالقدس‌سره: فإنّ الحكم بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة قول بغير علم وافتراء؛ حيث إنّه لم يأذن فيه، ولا يرد ذلك علىٰ أهل الاحتياط؛ لأنّهم لا يحكمون بالحرمة، وإنّما يتركون لاحتمال الحرمة، وهذا بخلاف الارتكاب، فإنّه لا يكون إلّا بعد الحكم بالرخصة والعمل بالإباحة[2].

لكن فيه ما لايخفىٰ، فإنّ محطّ البحث بين الأُصولي والأخباري ليس مجرّد

---

١ ـ الأعراف (٧) : ٣٣.

٢ ـ أُنظر فرائد الأُصول : ٢٠٥ سطر ١٢.

ترك الأخباري للمشتبه في مقام العمل وارتكاب الأُصولي لها، بل محطّ البحث هو جواز الإفتاء والحكم بجواز ارتكاب الشبهة وتجويز الشارع له وعدمه، والأوّل دعوىٰ الأُصولي، والثاني دعوىٰ الأخباري، وكلٌّ منهما إفتاء ونسبة إلى الشرع.

فلو أجاب الأخباري : بأنّ القول بوجوب الاحتياط وعدم جواز الارتكاب ليس قولاً بغير علم؛ لقيام الحجّة من العقل والشرع عليه، نقول: القول بالبراءة ـ أيضاً ـ ليس بغير علم؛ لاعتماد الأُصولي علىٰ مثل حديث الرفع الصحيح سنداً التامّ دلالةً، وحكمِ العقل بقبح العقاب بلا بيان، غاية الأمر أنّ أدلّة الأُصولي والأخباري تتعارضان، وهو كلام آخر.

وبالجملة : ما ذكره الشيخ‌ في المقام غير مستقيم.

مضافاً إلىٰ أنّه لا يصحّ للأخباري أو مَن قِبَله الاستدلال لمذهبه بظواهر الكتاب؛ لعدم حجّيّته عنده، فكيف يُتمسّك بها؟!

الثاني : الآيات الآمرة باتّقاء الله، مثل: ﴿ٱتَّقُوا ٱللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾[1]، ﴿وَجَاهِدُوا فِي ٱللهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾[2].

وأجاب شيخنا الحائري‌ عنها : بأنّها تشمل المندوبات وترك المكروهات، مع أنّه لاريب في عدم وجوبهما، فيدور الأمر بين تقييد المادّة بغيرهما وبين التصرّف في هيئة الطلب؛ بحملها علىٰ إرادة مطلق الرجحان؛ حتّىٰ لا تنافي تركَ المندوب وفعل المكروه، ولا إشكال في عدم أولويّة الأوّل إن لم نقل بأولويّة الثاني من جهة كثرة استعمالها في غير الوجوب حتّىٰ قيل[3]: إنّها صارت من المجازات

---

١ ـ آل عمران (٣) : ١٠٢ .

٢ ـ الحج (٢٢) : ٧٨ .

٣ ـ معالم الدين : ٤٨ ـ ٤٩ .

الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة[١]. انتهىٰ.

أقول: ما ذكره تَيِّئُ لا يخلو عن الإشكال:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الاتّقاء ـ في العرف واللُّغة ـ لا يشمل فعل المندوبات وترك المكروهات؛ بمعنىٰ أنّه لا دَخْل لفعل المندوبات وترك المحرّمات في تحقّق التقوىٰ، بل الاتّقاء يتحقّق بفعل الواجبات وترك المحرّمات، فلو أتىٰ المكلّف بجميع الواجبات وترك جميع المحرّمات، واجتنب المشكوكات؛ بالإتيان بما شُكّ في وجوبه وتركِ المشكوك حرمته، يصدق عليه: أنّه اتّقىٰ حقّ التقاة وإن ترك جميع المندوبات، وارتكب جميع المكروهات، ولا يصدق الاتّقاء مع عدم الاجتناب عن المشكوكات وإن فعل جميع المندوبات، وترك جميع المكروهات.

وبالجملة: لا دخل لفعل المندوبات وترك المكروهات في صدق الاتّقاء حقّ التُّقاة.

وثانياً: أنّ استعمال هيئة الطلب في المندوبات وإن كان كثيراً ومن المجازات الراجحة، لكن استعمالها في الوجوب ـ أيضاً ـ كثير لو لم يكن أكثر، وليس ذلك مثل استعمال المطلق في إطلاقه؛ لنُدرته جدّاً، لتقييد أكثر المطلقات.

فالأولىٰ أن يقال في وجه ترجيح حمل الهيئة علىٰ الاستحباب: هو أنّ الآيات الشريفة المذكورة تشمل جميع الشبهات الوجوبيّة والتحريميّة والحكميّة والموضوعيّة، وسياقها آبٍ عن التخصيص، بل تخصيصها ـ بإخراج الشبهات الوجوبيّة مطلقاً والتحريميّة الموضوعية ـ مستهجَن مستبشَع، فالأمر دائر بين ارتكاب ذلك التخصيص الأكثر المستهجن بتقييدها بالشبهة التحريميّة التكليفيّة فقط، وخروج سائر الشبهات عنها، وبين حمل الهيئة فيها على الاستحباب، ولاريب في أنّ المتعيّن هو الثاني.

١ ـ درر الفوائد: ٤٢٩.

مضافاً إلىٰ أنّ الآيات الشريفة تشمل مقطوعَي الحرمة والوجوب، ومن المعلوم أنّ الأمر بالاتّقاء بالنسبة إليهما إرشاديّ مثل الأمر في ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾، وحينئذٍ فهذه الأوامر ليست مولويّة.

الثالث : ومن الآيات التي تمسّك بها الأخباريّون : قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[1]. ولكن الظاهر أنّ المراد من التهلكة الفساد؛ بطغيان الفقراء لفقرهم الناشئ عن ترك الأغنياء أداءَ حقوقهم وعدم إنفاقهم عليهم وإعانتهم؛ بقرينة ما قبلها فإنّ صدر الآية قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾، فإنّه من المحتمل بقرينة صدر الآية أنّ المراد بالتهلكة ما ينشأ من عدم إنفاق الأغنياء؛ لعدم دفع الزكوات والصدقات إليهم، الموجب لِنشو الفساد منهم، كما في زماننا هذا، وإلّا فلو أُريد من التهلكة العقاب الأُخروي فلابدّ من إثباتها في مورد الشبهة؛ حتىٰ تشمله الآية، وإثباتها بالآية دور واضح.

الرابع : قوله تعالىٰ: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُم فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾[2].

وفيه : أنّ الآية غير مربوطة بالمقام، بل مربوطة بباب المحاكمة والتنازع.

نعم لو أُريد من قوله ﴿تَنَازَعْتُمْ﴾ نحو تردّدتم أو شككتم أمكن الاستدلال بها في المقام، ولكنّه ممنوع.

فتلخّص : أنّ الآيات لا تدلّ علىٰ مطلوب الأخباريّين، مضافاً إلىٰ ما تقدّم من عدم حجّيّة الظواهر عندهم، فكيف يتمسّكون بها في المقام وغيره؟!

---

١ ـ البقرة (٢) : ١٩٥ .

٢ ـ النساء (٤) : ٥٩ .

الاستدلال بالسنّة

وأمّا الأخبار التي استدلّوا بها لمذهبهم : فهي كثيرة جدّاً، وهي أيضاً علىٰ فِرَق:

الأُولى : ما دلّ علىٰ وجوب الرجوع إلىٰ الأئمّة عليهم السلام عند الشبهات:

مثل ما رواه محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيىٰ، عن أحمد، عن ابن فضّال، عن ابن بكير، عن حمزة بن الطيّار: أنّه عرض على أبي عبدالله عليه السلام بعض خطب أبيه، حتّىٰ إذا بلغ موضعاً منها .

قال: (كفّ واسكت) .

ثمّ قال أبو عبدالله عليه السلام : (إنّه لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكفّ عنه والتثبّت والردّ إلىٰ أئمّة الهدىٰ؛ حتّىٰ يحملوكم فيه على القصد، ويجلوا عنكم فيه العمىٰ، ويُعرّفوكم فيه الحقّ؛ قال الله تعالىٰ: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1])[2].

وفيه : أنّ المراد فيها غير معلوم، فإنّ الأمر بالسكوت والردّ إلىٰ الأئمّة عليهم السلام لعلّه لأجل تفسير حمزة الخطبة بما لا يصحّ، وكان المطلب من المعارف الدقيقة التي لايسعها فهمه، كما أنّ كثيراً من الخطب والأدعية مشتملة علىٰ معارف دقيقة عميقة اعتقاديّة لا يدركها عقل كلّ أحد، ولذا منعوا بعض أصحابهم عن التكلّم فيها، وأمروا بعضاً آخر بذلك، ولابدّ من إمعان النظر وتدقيقه في فهمها، وليست مثل الروايات المتضمّنة للأحكام الفرعيّة؛ حيث إنّ اللازم فيها هو الأخذ بمفهومها العرفي

---

١ ـ الأنبياء (٢١) : ٧ .

٢ ـ الكافي ١ : ٤٠ / ١٠، وسائل الشيعة ١٨ : ١١٢، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي، الباب١٢ ، الحديث٣ .

العقلائي.

وبالجملة : حيث إنّه لم يُعلم أنّ ما قُرئ على أبي عبدالله أيّ شيء كان؛ وأنّه من المسائل الفرعيّة أو الأُصوليّة الاعتقاديّة أو غيرهما، فلا يصحّ التمسّك بها في المقام.

ومثل ما رواه محمّد بن علي بن الحسين بإسناده عن علي بن مهزيار، عن الحسين بن سعيد، عن الحرث بن محمّد بن النعمان الأحول، عن جميل بن صالح، عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: **(قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ...)** في كلام طويل : **(الأُمور ثلاثةٌ : أمرٌ تبيّن لك رشده فاتّبعه، وأمرٌ تبيّن لك غيّه فاجتنبه، وأمرٌ اختلف فيه فردّه إلىٰ الله عزّوجلّ)**[1].

وفيه : إن أُريد ممّا تبيّن رشده الفتوىٰ المشهورة بين الفقهاء، وممّا تبيّن غيّه الشاذّ النادر، فيردّ المختلف فيه إلىٰ الله، **فهو** خلاف مسلك الأخباري، فإنّه يوجب سدّ باب علاج التعارض والرجوع إلىٰ المرجّحات، مع أنّ مسلك صاحب الحدائق ـ أيضاً ـ خلاف ذلك.

فلابدّ أن يُراد من ذلك الأُمور الأُصوليّة الاعتقاديّة.

ومثل ما في عيون الأخبار عن أبيه، عن سعد المسمعي، عن أحمد بن الحسن الميثمي، عن الرضا في حديث اختلاف الأحاديث قال: **(وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبّت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتىٰ يأتيكم البيان من عندنا)**[2].

---

١ ـ الفقيه ٤ : ٢٨٥ / ٣٤، وسائل الشيعة ١٨: ١١٨ . كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١٢ ، الحديث ٢٣ .

٢ ـ عيون أخبار الرضا ٢ : ٢١ / ٤٥، وسائل الشيعة ١٨ : ٨١، كتاب القضاء ، أبواب صفات

والظاهر أنّ المرادَ النهيُ عن الإفتاء بالحكم الواقعي في مورد الشبهة بالقياس والاستحسانات العقليّة المتعارفة بين العامّة، كما هو دأبهم في الفتيا، لا الإفتاء بالحكم الظاهري الذي موضوعه الشكّ والشبهة بعنوانهما.

وكذلك رواية سُلَيم بن قيس الهلالي في كتابه : أنّ عليّ بن الحسين عليهما السلام قال لأبان بن أبي عيّاش: (**يا أخا عبد قيس إن وضح لك أمر فاقبله، وإلّا فاسكت تسلم، وردّ علمه إلى الله، فإنّك أوسع ممّا بين السماء والأرض**)[1].

وما رواه الحسن بن محمّد بن الحسن، عن أبيه، عن المفيد، عن ابن قولويه، عن محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمّد بن عيسىٰ اليقطيني، عن يونس، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام في وصيّته لأصحابه قال: (**إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده، وردّوه إلينا حتّىٰ نشرح لكم من ذلك ما شرح الله لنا، فإذا كنتم ما أوصيناكم لم تعدُوه إلىٰ غيره، فمات منكم ميّت قبل أن يخرج قائمنا كان شهيداً، ومن أدرك قائمنا فقتل معه كان له أجر شهيدين، ومن قَتل بين يديه عدوّاً لنا كان له أجر عشرين شهيداً**)[2].

فإنّ هذه الروايات غير مرتبطة بمسألة وجوب الاحتياط في الشبهة ووجوب الوقوف وعدم الحكم بالبراءة حكماً ظاهريّاً، بل المنهيّ عنه فيها الإفتاء بالحكم الواقعي.

ومثل ما رواه محمد بن مسعود العيّاشي في تفسيره عن عبدالله بن جُندَب، عن الرضا عليه السلام في حديث قال: (**إنّ هؤلاء القوم سنح لهم شيطان اغترّهم بالشبهة،**

← القاضي ، الباب ٩، الحديث ٢١.

١ ـ كتاب سليم بن قيس: ٦٧، وسائل الشيعة ١٨ : ١٢١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٣٥.

٢ ـ الأمالي، الشيخ الطوسي: ٢٣١ / ٢، المجلس التاسع، وسائل الشيعة ١٨ : ١٢٣، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٤٣.

ولبّس عليهم أمر دينهم، وأرادوا الهدىٰ من تلقاء أنفسهم، فقالوا: لِمَ ومتىٰ وكيف؟ فأتاهم الهُلْكُ من مأمن احتياطهم، وذلك بما كسبت أيديهم ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[١]، ولم يكن ذلك لهم ولا عليهم، بل كان الفرض عليهم والواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحيّر، وردّ ما جهلوه من ذلك إلىٰ عالمه ومستنبطه؛ لأنّ الله تعالىٰ يقول في كتابه: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي ٱلأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[٢]؛ يعني آل محمّد، وهم الذين يستنبطون من القرآن، ويعرفون الحلال والحرام، وهم الحجّة لله علىٰ خلقه)[٣].

وهذه الرواية ـ أيضاً ـ في مقام التوبيخ والتعيير علىٰ العامّة العمياء الذين تركوا أهل البيت، ولم يرجعوا إليهم في أحكامهم ومعرفة الحلال والحرام، وحكموا من عند أنفسهم علىٰ طبق الأقيسة والاستحسانات العقليّة.

الثانية : ما دلّ على النهي عن التقوّل بغير علم[٤]، وقد تقدّم أنّه ليس المراد بالعلم العلم الوجداني الجازم، بل المراد هو الحجّة، وإلّا لما صحّ التمسّك بالأمارات والأُصول المعتبرة الغير القطعيّة، وأصالة البراءة منها، فالاستنادُ إليها بمثل حديث الرفع ونحوه استنادٌ إلىٰ الحجّة المعتبرة.

الثالثة : ما دلّ علىٰ وجوب الوقوف عند الشبهة بنحو الإطلاق، الدالّة علىٰ وجوب الاحتياط وتثليث الأُمور، مثل ما رواه الكليني قدس سره عن محمّد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن الحسين بن الجارود، عن موسىٰ بن بكر بن داب، عمّن حدّثه، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال لزيد بن علي:

---

١ ـ فصّلت (٤١) : ٤٦ .

٢ ـ النساء (٤) : ٨٣ .

٣ ـ تفسير العيّاشي ١ : ٢٦٠ / ٢٠٦ ، وسائل الشيعة ١٨: ١٢٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ، الباب ١٢، الحديث ٤٩.

٤ ـ بحار الأنوار ٢ : ١١٣ و ١١٨ / ٢ و ٢٠ و ٢١.

(إنّ الله ـ عزّوجلّ ـ أحلّ حلالاً، وحرّم حراماً، وفرض فرائض، وضرب أمثالاً، وسنّ سُنناً ... ـ إلى أن قال ـ: فإن كنت علىٰ بيّنة من ربّك، ويقين من أمرك، وتبيان من شأنك، فشأنك، وإلّا فلا ترومنّ أمراً أنت منه في شكّ وشبهة).

أقول: ذكر هذه الجملة من الرواية في الوسائل في باب وجوب التوقّف والاحتياط، ولكن لا يخفىٰ علىٰ من راجع أصل الرواية صدراً وذيلاً ـ في أُصول الكافي في باب ما يفصل به بين دعوى المحقّ والمُبطل في أمر الإمامة ـ أنّها غير مربوطة بما نحن فيه أصلاً، فإنّ الرواية هكذا: إنّ زيد بن عليّ بن الحسين دخل علىٰ أبي جعفر عليه السلام ومعه كتب من أهل الكوفة يدعونه فيها إلىٰ أنفسهم، ويخبرونه باجتماعهم، ويأمرونه بالخروج.

فقال له أبو جعفر عليه السلام: (هذه الكتب ابتداء منهم أو جواب ما كتبت به إليهم، ودعوتهم إليه؟). فقال: ابتداء من القوم ... ـ إلى أن قال ـ: فغضب زيد عند ذلك، ثمّ قال: ليس الإمام منّا من جلس في بيته، وأرخىٰ ستره، وثبّط عن الجهاد، ولكن الإمام منّا من منع حوزته، وجاهد في سبيل الله حقّ جهاده، ودفع عن رعيّته وذبّ عن حريمه.

قال أبو جعفر: (هل تعرف ـ يا أخي ـ من نفسك شيئاً ممّا نسبتها إليه، فتجيء عليه بشاهد من كتاب الله، أو حجّة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو تضرب به مثلاً، فإن الله ـ عزّوجلّ ـ أحلّ حلالاً، وحرّم حراماً، وفرض فرائض، وضرب أمثالاً، وسنّ سُنناً، ولم يجعل الإمام القائم بأمره في شبهة فيما فرض الله له من الطاعة؛ أن يسبقه بأمرٍ قبل محلّه، أو يجاهد فيه قبل حلوله، وقد قال الله ـ عزّوجلّ ـ في الصيد: ﴿لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾[1] أفقتل الصيد أعظم، أم قتل النفس التي حرّم الله؟!... فجعل لكلّ شيء أجلاً، ولكلّ أجلٍ كتاباً، فإن كنت علىٰ بيّنة من ربّك

---

١ ـ المائدة (٥): ٩٥.

ويقين من أمرك وتبيان من شأنك، فشأنك وإلّا فلا ترومنّ أمراً أنت منه في شكّ وشبهة، ولا تتعاطَ زوال مُلكٍ لم تنقض أُكُله، ولم ينقطع مداه، ولم يبلغ الكتاب أجله، فلو قد بلغ مداه، وانقطع أُكُله، وبلغ الكتابُ أجله، لانقطع الفصل وتتابع النظام، ولأعقب الله في التابع والمتبوع الذُّلّ والصَّغار، أعوذ بالله من إمام ضلّ عن وقته، فكان التابع فيه أعلم من المتبوع)[1].

فإنّك بعد التأمّل في هذا الحديث، تعرف أنّه غير مربوط بالمقام والمبحث الذي نحن فيه أصلاً، مع ضعف سنده، ودلالته علىٰ الطعن والخدشة في زيد بن عليّ بن الحسين مع جلالة شأنه وعلوّ مقامه.

ومنها : ما رواه الكليني قدس سره عن محمّد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن سنان، عن ابن بكير، عن زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا)[2]. وهي ـ أيضاً ـ مع ضعف سندها غير مرتبطة بالمقام، بل هي راجعة إلىٰ أُصول العقائد.

ومنها : ما رواه محمّد بن الحسين عن أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة في كتابه إلىٰ عثمان بن حُنيف عامله علىٰ البصرة : (أمّا بعدُ يا ابن حُنيف، فقد بلغني أنّ رجلاً من فتية أهل البصرة دعاك إلىٰ مأدُبة، فأسرعت إليها تُستطاب لك الألوان، وتُنقل إليك الجِفان، وما ظننتُ أنّك تجيب إلىٰ طعامِ قومٍ عائلُهم مجفوّ، وغنيّهم مدعوّ، فانظر إلىٰ ما تقضمه من هذا المقضم، فما اشتبه عليك علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجوهه فَنَلْ منه)[3].

---

١ ـ الكافي ١ : ٢٩٠ / ١٦، وسائل الشيعة ١٨ : ١١٤، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١٢، الحديث ١٠ .

٢ ـ الكافي ٢ : ٢٨٦ / ١٩، وسائل الشيعة ١٨: ١١٥، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١٢، الحديث ١١.

٣ ـ نهج البلاغة (شرح محمّد عبده): ٥٨٦ ـ ٥٨٧، وسائل الشيعة ١٨: ١١٦، كتاب القضاء،

وليعلم أنّ وظائف العمّال وآدابهم باب آخر غير وظائف سائر النـاس فـي أعمالهم وأفعالهم، فإنّه يمكن أن يكون للحاكم ـ الذي هو منصوب من قِبَل الإمام ـ آداب ووظائف يأمره الإمام عليه السلام برعايتها من جهة أنّه منصوب من قِبَله، والرواية من هذا القبيل.

مضافاً إلىٰ منع استفادة الوجوب منها، فإنّها اُمور أخلاقيّة يحسن مراعاتها، وراجحة في الشريعة، ولا يجب مراعاتها، فهذه الرواية ـ أيضاً ـ أجنبيّة عمّا نحن فيه.

ومثلها ما ورد عنه عليه السلام في كتابه إلىٰ مالك الأشتر: (**اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك في نفسك ممّن لا تضيق به الأُمور... ـ إلى أن قال ـ: أوقفهم في الشبهات، وآخذهم بالحُجج، وأقلّهم تبرُّماً بـمراجـعة الخـصم، وأصـبرهم عـلىٰ تكشّف الأُمور، وأصرمهم عند اتّضاح الحكم**)[1].

فإنّها أيضاً مرتبطة بباب آداب القاضي وشـرائـطه وأوصـافه، وراجـعة إلىٰ القضاء والحكم.

ومثلها ما في وصيّته عليه السلام لولده الحسن عليه السلام: (**يا بُنيّ دع القول فيما لا تعرف والخطاب فيما لا تكلّف، وأمسك عن طريقٍ إذا خفت ضلالته، فإنّ الكفّ عند حيرة الضلال خير من ركوب الأهوال.. ـ إلى أن قال ـ: وابـدأْ قـبل نـظرك فـي ذلك بالاستعانة بإلٰهك، والرغبة إليه في توفيقك، وترك كلّ شائبة أولجتك في شبهة، أو أسلمتك إلىٰ ضلالة**)[2].

ولا يخفىٰ أنّ المذكورات فيها اُمور أخلاقيّة، مـراعـاتها راجـحة وحسـن،

← أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ١٧.

١ ـ نهج البلاغة (شرح محمّد عبده): ٦٠٩ ـ ٦١٠، وسائل الشيعة ١٨: ١١٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ١٨.

٢ ـ نهج البلاغة (شرح محمّد عبده): ٥٥٥ و٥٥٨، وسائل الشيعة ١٨: ١١٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٢٠.

ولا يجب.

مضافاً إلىٰ أنّ ارتكاب شرب التتن لا يسمّىٰ ضلالة، بل المراد بها الشبهات، التي ربّما يوجب عدمُ رعايةِ الاحتياط فيها الخلَل في أُصول العقائد وفساد الاعتقادات.

ومثل ما روي عنه عليه السلام أيضاً في خطبة: **(فيا عجبي ـ وما لي لا أعجب ـ من خطأ هذه الفِرق علىٰ اختلاف حُججها في دينها؛ لايقتصّون إثر نَبيّ، ولا يقتدون بعمل وصيّ، ولا يؤمنون بغيب، ولا يعفون عن عيب، يعملون في الشبهات، ويسيرون في الشهوات، المعروف عندهم ما عرفوا، والمنكر عندهم ما أنكروا، مفزعهم في المعضلات إلىٰ أنفسهم)**[1].

فإنّها ـ أيضاً ـ في مقام التوبيخ علىٰ العامّة أجنبية عمّا نحن فيه.

ومنها: ما عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: **(لا ورع كالوقوف عند الشبهة)**[2].

ومنها: ما عن محمّد بن عليّ ماجيلويه، عن عمّه، عن البرقي، عن العبّاس بن معروف، عن أبي شُعيب، يرفعه إلىٰ أبي عبدالله عليه السلام قال: **(أورع الناس من وقف عند الشبهة)**[3].

ومنها: ما في الخصال، عن محمّد بن عليّ ماجيلويه، عن عمّه محمّد بن أبي القاسم عن أحمد بن أبي عبدالله، عن العبّاس بن معروف، عن أبي شُعيب، يرفعه إلىٰ أبي عبدالله عليه السلام قال: **(أورع الناس من وقف عند الشبهة، وأعبد الناس من أقام الفرائض، وأزهد الناس من ترك الحرام، وأشدّ الناس اجتهاداً من ترك الذنوب)**[4].

---

١ ـ نهج البلاغة (شرح محمّد عبده): ٢٠٨.

٢ ـ نهج البلاغة (شرح محمّد عبده): ٦٨٢.

٣ ـ الخصال: ١٦ / ٥٦، وسائل الشيعة ١٨: ١١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٢٤.

٤ ـ الخصال: ١٦ / ٥٦، وسائل الشيعة ١٨: ١٢١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي،

ولايخفىٰ أنّ هذه الروايات علىٰ البراءة أدلّ؛ حيث إنّها تدلّ علىٰ أنّ للورع مراتب، وأنّ الواجد لأعلاها من اتّقىٰ الشبهات ـ أيضاً ـ فلا يُنافي ارتكابها أصل الورع وإن لم يكن أورع فتدلّ علىٰ استحباب اتّقاء الشبهات، مضافاً إلىٰ ترك المحرّمات، بل هي مفسِّرة لسائر الأخبار التي تقرب منها في المضمون.

ومنها : ما عن الفضل بن الحسن الطبرسي في تفسيره الصغير، قال في الحديث: (**دع ما يُريبك إلىٰ ما لا يُريبك فإنّك لن تجد فقد شيءٍ تركته لله عزّوجلّ**)[1].

ومنها: ما عن محمّد بن مكّي الشهيد في الذكرىٰ قال: قال النبيُّ صلى الله عليه وآله وسلم : (**دع ما يُريبك إلىٰ ما لا يُريبك**)[2].

وفي هذه الروايات ثلاث احتمالات :

الأوّل: أنّ المراد أنّه إذا دار الأمر بين ما يُريبك وبين ما لا يُريبك ـ أي: ارتكاب أمرٍ فيه ريب وارتكاب أمرٍ لا ريب فيه ـ فدع الأوّل، وافعل الثاني.

الثاني: أنّ المراد : دع ما يُريبك وأخّره إلىٰ زمان لا يُريبك، مثل رواية الحُكْم بالإرجاء إلى لقاء الإمام عليه السلام.

الثالث: أنّ المراد خُذْ ما لا ريب فيه واترك ما فيه الريب.

والاستدلال بها متوقّف علىٰ إرادة المعنىٰ الأخير، ولا مرجِّح له بين الاحتمالات، مع أنّه لا يُناسبه الإتيان بلفظة «إلىٰ»، وحينئذٍ فالرواية مجملة ومشتبهة المراد، مع إرسالها، مضافاً إلىٰ ظهور العلّة في الثانية في الاستحباب.

← الباب ١٢، الحديث ٣٣.

١ ـ كنز الفوائد ١: ٣٥١، جوامع الجامع: ٥ سطر ٩، وسائل الشيعة ١٨ : ١٢٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٤٧.

٢ ـ ذكرى الشيعة : ١٣٨ سطر١٦، وسائل الشيعة ١٨: ١٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٥٦.

ومنها: قولهعليه السلام: (وإنّما سُمّيت الشبهة شبهة لأنّها تشبه الحقّ، فأمّا أولياء الله فضياؤهم فيها اليقين، ودليلهم سمْت الهدىٰ، وأمّا أعداء الله فدعاؤهم فيها الضلال، ودليلهم العمىٰ)[1].

ولا يخفىٰ ما في الاستدلال بها في المقام، فإنّه ليس فيها إلّا مجرّد تفسير الشبهة.

ومنها: رواية فضيل بن عياض، قال: قلت له: مَنِ الوَرِعُ مِنَ الناس؟

قال: (الذي يتورّع عن محارم الله، ويجتنب هؤلاء، فإذا لم يتّق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه)[2].

وهي ـ أيضاً ـ غير مرتبطة بالمقام.

الرابعة: أخبار التثليث.

منها: مرسلة الصدوقرحمه الله عن أمير المؤمنينعليه السلام (أنّه خطب الناس، فقال: حلال بيِّن، وحرام بيِّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمىٰ الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها)[3].

والظاهر أنّها إرشاد إلىٰ الزجر عن اعتياد النفس علىٰ ارتكاب الشبهات؛ لأنّ من اعتاد علىٰ ارتكابها دعته نفسه إلى ارتكاب المحرّمات أيضاً؛ لأنّه يهون عليه ـ حينئذٍ ـ ارتكابها، كما هو مقتضىٰ تشبيه المحرّمات بالحمىٰ، فإنّه لاريب في أنّه لا منع للرعي حول الحمىٰ، بل الممنوع هو رعي نفس الحِمىٰ، لكن حيث إنّ الراعي حول الحمىٰ يوشك أن يدخلها، فالأولىٰ عدم رعي الغنم حولها، فكذلك ما نحن فيه كما عرفت، ونظير ذلك ارتكاب المكروهات أيضاً.

---

١ ـ نهج البلاغة (شرح محمّد عبده): ١٤٣.

٢ ـ معاني الأخبار: ٢٥٢ / ١، وسائل الشيعة ١٨ : ١١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٢٥.

٣ ـ الفقيه ٤ : ٥٣ / ١٥، وسائل الشيعة ١٨: ١١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٢٢.

ومنها : ما عن الحسن بن محمّد بن الحسن الطوسي في أماليه، عن أبيه، عن عليّ بن أحمد الحمامي، عن أحمد بن محمّد القطّان، عن إسماعيل بن أبي كثير، عن علي بن إبراهيم عن السريّ بن عامر، عن النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: (**إنّ لكلِّ مَلِكٍ حِمىً، وحِمىٰ الله حلالُهُ وحرامه، والمشتبهات بين ذلك، كما لو أنّ راعياً رعىٰ إلىٰ جانب الحِمىٰ لم يثبت غنمه أن تقع في وسطه ، فدعوا المشتبهات**)[1].

وهي ـ أيضاً ـ كالتي قبلها في المضمون، مع ضعف سندها بالنعمان.

ومثل رواية محمّد بن عليّ بن عثمان الكراجكي ـ في كتاب كنز الفوائد ـ عن محمّد بن عليّ بن طالب البلدي، عن محمّد بن إبراهيم بن جعفر النعماني، عن أحمد بن محمّد بن سعيد بن عقدة، عن شيوخه الأربعة، عن الحسن بن محبوب، عن محمّد بن النعمان الأحول، عن سلام بن المستنير، عن أبي جعفر الباقر قال: (**قال جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : أيّها الناس حلالي حلال إلىٰ يوم القيامة، وحرامي حرام إلىٰ يوم القيامة؛ ألا وقد بيّنهما الله ـ عزّوجلّ ـ في الكتاب، وبيّنتُهما لكم في سُنّتي وسيرتي، وبينهما شبهات من الشيطان وبدع بعدي، مَن تركها صَلُح له أمر دينه، وصلحت له مروّته وعرضه، ومن تلبّس بها، ووقع فيها واتّبعها ، كان كمن رعىٰ غنمه قرب الحِمىٰ، ومن رعىٰ ماشيته قرب الحِمىٰ نازعته نفسه إلى أن يرعاها في الحمىٰ، ألا وإنّ لكلّ مَلكٍ حِمىً، ألا وإنّ حمىٰ الله ـ عزّوجلّ ـ محارمه، فتوقّوا حِمىٰ الله ومحارمه**)[2] الحديث.

---

١ ـ الأمالي، الشيخ الطوسي: ٣٨١ / ٦٩، المجلس الثالث عشر، وسائل الشيعة ١٨ : ١٢٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ، الباب١٢، الحديث ٤٠ .

٢ ـ كنز الفوائد ١: ٣٥٢، وسائل الشيعة ١٨ : ١٢٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٤٧ .

وهي ـ أيضاً ـ صريحة في عدم البأس في ارتكاب الشبهات، بل هي مفسِّرة لمثل قوله: (**الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات**)، كما في الروايات الآتية، فإنّ طائفة ممّا استدلّ بها لوجوب الاحتياط ما دلّ على الوقوف عند الشبهة، ولعلّها أهمّ ما استدلّ به الأخباريّون لمذهبهم.

مثل ما رواه محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيىٰ، عن أحمد بن محمّد بن عيسىٰ، عن علي بن النعمان، عن عبدالله بن مسكان، عن داود بن فرقد، عن أبي سعيد، عن أبي جعفرعليه‌السلام قال: (**الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وتركك حديثاً لم تروِهِ خير من روايتك حديثاً لم تُحصِهِ**)[1].

ومنها: رواية السكوني، عن أبي جعفرعليه‌السلام عن أبيه، عن عليّعليه‌السلام، قال: (**الوقوف في الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وتركك حديثاً لم تروِهِ خير من روايتك حديثاً لم تُحصِهِ**)[2].

وقوله: (لم تروِهِ) فيه احتمالات:

الأوّل: أنّه بصيغة المعلوم من الثلاثي المجرّد.

الثاني: أنّه بصيغة المجهول منه.

الثالث: أنّه بصيغة المعلوم من باب التفعيل.

وعلىٰ أيّ تقدير: فالظاهر أنّ الجملة الثانية صُغرىٰ للجملة الأُولىٰ، وهما مرتبطتان، لا أنّهما جملتان مستقلّتان غير مرتبطة إحداهما بالأُخرىٰ، وحينئذٍ فالاستدلال بها لوجوب الاحتياط موقوف علىٰ أن يُراد منها تركُ الفتوىٰ بها، لا

---

١ ـ الكافي ١: ٤٠ / ٩، وسائل الشيعة ١٨: ١١٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب١٢، الحديث٢.

٢ ـ تفسير العياشي ١: ٨ / ٢، وسائل الشيعة ١٨: ١٢٦، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب١٢، الحديث ٥٠.

مجرّد التحديث الذي هو اصطلاح المحدِّثين، وحينئذٍ فتدلّ علىٰ وجوب التوقّف عند الشبهة وعدم الإفتاء بالبراءة، وأمّا ذكر لفظ «الخير» فلا يدلّ علىٰ وجود الخير في الطرف الآخر المقابل أيضاً.

لكن الظاهر منها إرادة ترك التحديث ونقل الرواية، ولا يقول الأخباري بعدم جواز نقل الحديث المذكور، فإنّ بناء جميع الأصحاب علىٰ نقل الروايات التي وصلت إليهم حتىٰ الأخبار الموافقة للتقيّة، ولم يقتصروا علىٰ مجرّد نقل الأخبار البيّنة الرشد.

وعلىٰ فرض كون المراد ترك الفتوىٰ فهي خارجة عمّا نحن فيه؛ لاعتراف الأُصولي والأخباري بعدم جواز الفتوىٰ علىٰ طبق خبر لم يضبط.

وعلىٰ أيّ تقدير : فالرواية غير صالحة للاستدلال بها فيما نحن فيه.

نعم، لو فُرض أنّ الجملتين مستقلّتان لا يرتبط إحداهما بالأُخرىٰ، فصدرها ظاهر في مدّعاهم، لكن يظهر من ملاحظة الروايات الدالّة على أنّ الرعي حول الحمىٰ يوجب الوقوع في الحِمىٰ: أنّ المرادَ بالاقتحام في الهلكة الوقوعُ في المحرّمات المعلومة؛ بسبب حصول الجرأة له بارتكاب الشبهات، وأنّه يهون عليه ارتكابها بذلك، كما ورد نظيره في ارتكاب المكروهات ـ أيضاً ـ لا أنّ نفس ارتكاب الشبهات هلكة، فإنّ الروايات يفسّر بعضها بعضاً.

ومنها : ما رواه الشيخ تتمُّ في أبواب النكاح بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيىٰ، عن هارون بن مسلم، عن مَسْعدة بن زياد، عن جعفر عليه السلام عن آبائه: (أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قال: **لا تُجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة، يقول: إذا بلغك أنّ امرأة قد رضعتْ من لَبَنها، وأنّها لك محرّم، وما أشبه ذلك، فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة**)[1].

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٧ : ٤٧٤ / ١٩٠٤، لم ترد في التهذيب الذي بين أيدينا عبارة: (**وقفوا عند**

وليس المراد بالبلوغ فيها البلوغ الشرعي بقيام البيّنة علىٰ ذلك، بل المراد ما يوجب الشكّ والشبهة.

والجواب عن الاستدلال بها: هو أنّ الرواية غير معمول بها في موردها، ولا يقول بمضمونها الأخباري أيضاً، كيف؟! وقد نصّ علىٰ عدم البأس في هذا المورد في رواية مَسعدة بن صدقة المتقدّمة، ويعلم من قوله : (**الوقوف عند الشبهة**) في خصوص هذا المورد أنّ المراد به الإرشاد، وأنّ المراد من الهلكة الهلكة العرفيّة، أي لئلّا ينكشف الخلاف وحرمتها عليه، فيوجب له ذلك الحزازة والمنقصة والعار عند الناس.

ومنها : رواية جميل بن درّاج عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (**الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة؛ إنّ على كلّ حقّ حقيقة، وعلىٰ كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه**)[1].

أقول : لابدّ أن يراد من هذه المخالفة غير المخالفة بنحو الإطلاق والتقييد والعموم والخصوص؛ لما ثبت في محلّه من جواز تخصيص عموم الكتاب وتقييد إطلاقه بخبر الواحد، فلابدّ أن يُراد بها المخالفة بنحو التباين، وحينئذٍ فليس هو مورد الشبهة، بل هو ـ حينئذٍ ـ بيّن الغيّ؛ للأخبار الكثيرة الدالّة علىٰ أنّ ما خالف كتاب الله زُخرف[2] أو باطل[3] ونحو ذلك، فلا يمكن جعل قوله: (**الوقوف عند الشبهة**) كبرىٰ منطبقة على الذيل، فهي بحسب المضمون مثل روايات التثليث؛ وأنّ

← الشبهة) ولكنها وردت في الوسائل. وسائل الشيعة ١٤: ١٩٣، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الباب ١٥٧ ، الحديث ٢ .

١ ـ وسائل الشيعة ١٨ : ٨٦، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩، الحديث ٣٥.

٢ ـ الكافي ١ : ٥٥ / ٣، وسائل الشيعة ١٨: ٧٩، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ٩، الحديث ١٤ .

٣ ـ تفسير العياشي ١ : ٩ / ٥ .

الأُمور ثلاثة: أمر بيِّن الرشد، وأمر بيِّن الغيّ، وأمر مشتبِه[1]، وصدرها مقابل للذيل، لا أنّه منطبق عليه.

فما يظهر من الشيخ الأعظم ﵀ من أنّ قولَهُ : **(الوقوف عند الشبهة)** مقدّمة وتمهيد للحكم بوجوب طرح ما خالف كتاب الله[2]، غيرُ سديد؛ لما ذكرناه.

ومنها : ما رواه محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيىٰ، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عيسىٰ، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبدالله ﵇ عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دَينٍ أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيحلّ ذلك؟

قال : **(من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذ سُحتاً، وإن كان حقّاً ثابتاً له؛ لأنّه أخذه بحكم الطاغوت...)** إلى أن قال:

قلت : فإن كان كلّ رجل اختار رجلاً من أصحابنا، فرضيا أن يكونا النّاظرين في حقّهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال : **(الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما ـ في الحديث ـ وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر)**.

قال قلت : فإنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا، لا يُفضّل واحد منهما علىٰ الآخر.

قال فقال : **(ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المُجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور**

---

١ ـ الفقيه ٤ : ٢٨٥ / ٣٤، وسائل الشيعة ١٨: ١١٨، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١٢ ، الحديث ٢٣، ويأتي ذلك أيضاً في الرواية الآتية.

٢ ـ فرائد الأُصول : ٢٠٦ سطر ٩ .

عند أصحابك؛ فإنّ المُجمع عليه لاريب فيه، وإنّما الأُمور ثلاثة: أمرٌ بَيّنٌ رشده فيتّبع، وأمرٌ بَيّنٌ غيّهُ فيُجتنب، وأمرٌ مُشكلٌ يُردُّ علمه إلىٰ الله وإلىٰ رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات ، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم).

قلت : فإن كان الخبران عنكما مشهورَين قد رواهما الثقاة عنكم؟

قال : (يُنظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنّة وخالف العامّة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنّة ووافق العامّة...) إلى أن قال:

قلت : فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً ؟

قال : (إذا كان ذلك فأرجِه حتّىٰ تلقىٰ إمامك؛ فإنّ الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات)[1].

أقول : أمّا قوله عليه السلام (ينظر إلىٰ ما كان...) إلى قوله قلت فقد تقدّم في حجيّة الشهرة أنّ من جعله عليه السلام الشاذّ النادر الذي ليس بمشهور في مقابل المجمع عليه الذي لاريب فيه يعلم منه أنّه ليس المراد جعل الشاذّ النادر ممّا فيه الرّيب والشبهة بل فيه كل الرّيب وتمامه لعدم إمكان الحكم بعدم الريب في المجمع عليه المقابل المناقض للشاذّ النادر، مع الحكم بأنّ الشاذّ النادر ممّا فيه الريب، فليست هذه الجملة مربوطة بباب ترجيح إحدىٰ الحجّتين على الأُخرىٰ، بل هو تمييز للحجّة عن اللاحجّة، ويُناسبه جعل الأمور ثلاثة، فإنّ الظاهر أنّ بيّن الرشد هو الخبر المُجمع عليه، وبيّن الغيّ هو الشاذّ النادر، وأمّا المُشكِل فلابدّ أن يُراد به ما هو محلّ اختلاف الأصحاب، وليس مجمعاً عليه، ولا شاذّاً نادراً، فلابدّ من الأخذ بالأوّل،

---

١ ـ الكافي ١ : ٥٤ / ١٠ باب اختلاف الحديث، وسائل الشيعة ١٨: ٧٥، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١.

وترك الثاني، وردّ الثالث إلى الله ورسوله.

ولكن لايلتزم بذلك الأخباري، فإنّ غالب الأخبار التي يتمسّك بها العلماء ـ الأُصوليّون والأخباريّون ـ ليس من المجمع عليه البيّن الرشد، ولا الشاذ النادر البيّن الغيّ، بل من القسم الثالث.

وبالجملة: ليس المراد من المُشكِل ما يتحيّر المكلّف فيه، وحينئذٍ فقوله عليه السلام: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ...) الخ منطبق عليه.

وأمّا قوله عليه السلام في ذيلها: **(فإن وافق حكامهم الخبرين ...)** الخ فقد تقدّم أنّ قوله عليه السلام: **(الوقوف عند الشبهة...)** لا يدلّ علىٰ الوجوب، فهذه الرواية بنفسها لاتدلّ علىٰ وجوب الاحتياط في ما نحن فيه، بل يمكن الاستدلال بها على الاستحباب.

ثمّ علىٰ فرض تسليم استفادة وجوب الاحتياط منها فهي معارضة بأخبارٍ دالّة على التوسعة والتخيير، الذي ذهب إليه جمهور الأصحاب في باب تعارض الخبرين.

مثل رواية أحمد بن عليّ بن أبي طالب الطبرسي، عن الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام قال: قلت: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة ؟

فقال : **(ما جاءك عنّا فقس علىٰ كتاب الله عزّوجلّ وأحاديثنا، فإن كان يَشبَههما فهو منّا، وإن لم يكن يشبههُما فليس منّا)**.

فقلت : يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيّهما الحقّ؟

قال : **(إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت)**[1].

وعن الحارث بن المغيرة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: **(إذا سمعت من أصحابك**

---

١ ـ الاحتجاج ٢ : ٢٦٤ / ٢٣٣، وسائل الشيعة ١٨ : ٨٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤٠ .

الحديث، وكلّهم ثقة، فموسّع عليك حتّىٰ ترىٰ القائم عليه السلام فتردّه إليه)[١].

فإنّ هذين الخبرين نصّان في الحكم بالتخيير في باب التعارض ومقتضىٰ الجمع بينهما وبين المقبولة ـ الظاهرة في وجوب الوقوف ـ حملُ المقبولة علىٰ الاستحباب.

مضافاً إلىٰ أنّه مع قطع النظر عن هاتين الروايتين نقول : إنّ قوله: **(الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة)** تعبير آبٍ عن التخصيص وغير قابل له، بل وللتقييد أيضاً، وهو شامل لجميع الشبهات حتىٰ الوجوبيّة، مع أنّ الأخباري لايقول بوجوب الاحتياط فيها، فالأمر دائر بين التخصيص أو التقييد المستهجن المستبشع، وبين الحمل على الاستصحاب، فلاريب أنّ الثاني هو المتعيّن.

فتلخّص : أنّ المقبولة ـ التي لعلّها العُمدة في مستند الأخباريّين ـ لا تدلّ علىٰ مطلوبهم.

ومنها : ما رواه الشيخ قدس سره بإسناده عن الحسن بن محمّد بن سماعة، عن سليمان بن داود، عن عبدالله بن وضّاح قال: كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام يتوارىٰ القرص، ويقبل الليل، ثمّ يزيد الليل ارتفاعاً، وتستتر عنّا الشمس، وترتفع فوق الجبل حمرة، ويؤذّن عندنا المؤذّنون . أفأُصلّي ـ حينئذٍ ـ وأفطر إن كنت صائماً، أو أنتظر حتّىٰ تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب عليه السلام إليَّ: **(أرىٰ لك أن تنتظر حتّىٰ تذهب الحمرة، وتأخذ بالحائطة لدينك)**[٢].

ولعلّ تعبير الشيخ الأعظم عن هذه الرواية : بموثّقة عبدالله بن وضّاح[٣]، إنّما

---

١ ـ الاحتجاج ٢ : ٢٦٤ / ٢٣٤، وسائل الشيعة ١٨: ٨٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ٤١ .

٢ ـ تهذيب الأحكام ٢ : ٢٥٩ / ١٠٣١ ، وسائل الشيعة ٣ : ١٢٩، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ١٦ ، الحديث ١٤ .

٣ ـ فرائد الأُصول : ٢٠٩ سطر ١٦ .

هو لأجل تقديم توثيق النجاشي لسليمان بن داود[1] علىٰ تضعيف ابن الغضائري[2] له، ولكنّه مشترك بين سليمان بن داود المنقري الثقة، وبين غيره الضعيف، ولم يثبت أنّ المذكور في سندها هو الأوّل، فالرواية غير موثّقة.

وأمّا دلالتها : مع اغتشاش السؤال فيها، واضطراب الجمل الواقعة فيها وإن كان المطلب معلوماً، فالظاهر أنّ المراد بارتفاع الحُمرة هي الحمرة المشرقيّة التي تحدث من جانب المشرق بانعكاس إشراق الشمس في الهواء، فإنّها التي ترتفع تدريجاً، لا الحمرة المغربيّة، فإنّها ليست كذلك، فالسؤال إنّما هو عن الحكم الشرعي؛ في أنّه هل يجوز الدخول في صلاة المغرب بمجرّد سقوط القرص واستتارها، أو أنّه لابدّ أن يصبر حتّىٰ تزول الحمرة المشرقيّة؛ للاختلاف بين الفريقين في ذلك ومع ذلك لم يبيّن الإمام الحكم الواقعي وأمره بالانتظار حتىٰ تذهب الحمرة فيظهر من ذلك أنّها صدرت تقيّة خصوصاً مع كونها مكاتبة وحينئذٍ فلا تدلّ علىٰ مطلوب الأخباريين.

ومنها : ما وجد بخط الشهيد محمّد بن مكّي، عن عنوان البصري، عن أبي عبدالله عليه السلام يقول فيه : (**سل العلماء ما جهلت، وإيّاك أن تسألهم تعنّتاً وتجربة، وإيّاك أن تعمل برأيك شيئاً، وخذ بالاحتياط في جميع أُمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك من الأسد، ولا تجعل رقبتك عتبةً للناس**)[3].

ومن المعلوم من سياق الرواية أنّ الأمر بالاحتياط فيها للاستحباب لا الوجوب.

هذه جملة من الأخبار التي تمسّك الأخباريّون بها لوجوب الاحتياط في

---

١ ـ رجال النجاشي : ١٨٤ / ٤٨٨ .

٢ ـ مجمع الرجال ٣ : ١٦٥ .

٣ ـ وسائل الشيعة ١٨ : ١٢٧، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١٢، الحديث ٥٤ .

الشبهة التحريميّة التكليفيّة، وقد عرفت قصورها عن ذلك، وأمّا بعض الأخبار الأُخر[١] فلا دلالة له أصلاً، فلا نتعرّض لها.

الاستدلال بحكم العقل

واستدلّوا به بوجهين :

الوجه الأوّل : بطريق العلم الإجمالي

ويقرّر هذا الوجه ـ أيضاً ـ بوجوه :

الأوّل : العلم الإجمالي بثبوت تكاليف ـ واجبات ومحرّمات ـ في الشريعة قبل المراجعة إلى أدلّة الأحكام، ولا إشكال في أنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة، فلابدّ من الاحتياط بترك كلّ ما تحتمل حرمته؛ حتىٰ يحصل اليقين بفراغ الذمّة عنها.

الثاني: العلم الإجمالي بثبوت محرّمات في الشريعة قبل الرجوع إلى الأدلّة مع قطع النظر عن الواجبات، فلابدّ من ترك كلّ ما تحتمل حرمته.

الثالث : دعوى العلم الإجمالي بعد الرجوع إلى الأدلّة والظفر بمقدار منها في الشبهات الباقية، فلابدّ من ترك كلّ ما يحتمل الحرمة حتىٰ يحصل اليقين بالفراغ.

ولايخفىٰ أنّ الدعوىٰ الأخيرة جُزافيّة؛ إذ لا شاهد عليها لا عقلاً ولا نقلاً، فهي ساقطة رأساً.

ولا بأس بصرف عنان الكلام إلى البحث عن انحلال العلم الإجمالي وكيفيّته وأقسامه؛ لشدّة الاحتياج إليه في ذلك المقام.

---

١ ـ أُنظر بحار الأنوار ٢ : ٢٥٩ / ٨ و ٩، وسائل الشيعة ١٨: ١٢٧، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٥٧ و ٥٨.

فنقول : ما ينحلّ به العلم الإجمالي : إمّا هو العلم الوجداني التفصيلي، وأمّا قيام الأمارة المعتبرة كذلك، وإمّا الأصل الجاري في أطرافه.

وعلىٰ أيّ تقدير : إمّا أن يقترن العلم الإجمالي لما ينحلّ به، أو يتقدّم عنه، أو يتأخّر عنه، وقد يكون المتقدّم والمتأخّر والمقارن منهما المعلومين لا العلمين، فلابدّ من بيان ما هو المناط والميزان للانحلال الحقيقي أو التعبّدي.

فقد يقال : إنّ الانحلال الحقيقي يتوقّف علىٰ حصول علمين: العلم التفصيلي بمقدار المعلوم بالإجمال، والعلم بانطباق المعلوم بالتفصيل على المعلوم بالإجمال؛ بحيث لو لم يتحقّق العلم الثاني لم يتحقّق الانحلال الحقيقي، فلو علم بموطوئيّة عشرة غنام إجمالاً في قطيع منها، وحصل العلم التفصيلي بموطوئيّة عشرة معيّنة من القطيع المذكور، فلا يتحقّق الانحلال الحقيقي إلّا إذا عُلِمَ بانطباق تلك العشرة على العشرة المعلومة بالإجمال، وإلّا فلو احتمل أنّها غيرها لم يتحقّق الانحلال حينئذٍ.

وقد يقال بعدم احتياجه إلى العلم الثاني بالانطباق في تحقّق الانحلال الحقيقي، فإنّه بعد العلم التفصيلي بأنّ عشرة معيّنة ـ من قطيع الغنم المذكورة في المثال ـ موطوءة، يحصل الانطباق على المعلوم بالإجمال قهراً، وإلّا يلزم تعلّق علمين بشيء واحد، وهو محال.

وأُجيب عنه (المجيب المحقّق العراقي في المقالات) : بأنّه ممنوع؛ لأنّه مع عدم العلم الثاني ـ أي العلم بانطباق المعلوم بالتفصيل علىٰ المعلوم بالإجمال ـ يحتمل وجداناً انطباق هذا على ذاك وعدمه، وهذا آية بقاء العلم الإجمالي وعدم انحلاله.

وأمّا استحالة تعلّق علمين بشيء واحد، فهو ـ أيضاً ـ ممنوع؛ لأنّ العلم يتعلّق بالصور الذهنيّة بما أنّها كاشفة عن الخارج، لا بنفس الخارج، ولا مانع من وجود صورتين في النفس تعلّق بكلّ واحدة منهما علمٌ مع كشفهما عن واحد

خارجي؛ ألا ترىٰ أنّه يمكن تعلّق العلم والشكّ بشيء واحد، كما في موارد العلم الإجمالي[1]. انتهىٰ.

أقول: العلم الإجمالي متقوّم بوجود العلم بشيء والتردّد في متعلّقه بين أكثر من واحد: إمّا بنحو المنفصلة الحقيقيّة؛ بأن علم بأنّ واحداً من هذين الإناءين خمر لا أزيد؛ بحيث لو لم يكن هذا خمراً فالخمر هو الآخر، وبالعكس، وإمّا بنحو المنفصلة المانعة الخلوّ؛ بأن علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين مع احتمال نجاسة الآخر ـ أيضاً ـ بحيث يحتمل بعد العلم التفصيلي بنجاسة أحدهما معيّناً نجاسة الآخر ـ أيضاً ـ وحينئذٍ فلو فرض حصول العلم التفصيلي بنجاسة أحد الإناءين معيّناً في الفرض الأوّل، لا تصدق القضيّة بنحو الانفصال الحقيقي؛ لزوال التردّد الذي قد عرفت دخله في قوام العلم الإجمالي، فبمجرّد حصول العلم التفصيلي بنجاسة أحد الإناءين معيناً فيه ينحلّ العلم الإجمالي حقيقةً.

وهكذا الكلام في الفرض الثاني، فإنّه بعد العلم التفصيلي بنجاسة أحد الإناءين معيّناً فيه لا تصدق القضيّة بنحو منع الخلوّ؛ بحيث لو لم يكن هذا نجساً فالنجس هو ذاك الآخر، بل هو ـ حينئذٍ ـ علم تفصيلي بنجاسة أحدهما وشكّ بدْويّ، ولا ترديد في متعلّق العلم، وقد عرفت دخله في قوام العلم الإجمالي.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما ذكره المحقّق العراقي: من بقاء احتمال انطباق المعلوم بالتفصيل علىٰ المعلوم بالإجمال وعدمه لو لم يحصل العلم بالانطباق، غيرُ سديد؛ لأنّه إن أراد بالمعلوم بقاؤه إجمالاً الإجمالَ فعلاً، فقد عرفت أنّه لا علم إجماليّ بعد العلم التفصيلي بأحد الطرفين.

وإن أراد به المعلوم بالإجمال قبل حصول العلم التفصيلي، فهو آية وجود العلم الإجمالي في ذلك الزمان لا بالفعل، وهو غير مورد البحث والكلام.

---

١ ـ مقالات الأُصول ٢ : ٦٦ سطر ١٣.

وبالجملة : المناط والميزان في تحقّق الانحلال الحقيقي زوال العلم الإجمالي، ويتحقّق زواله بزوال الترديد في النفس، كما فيما نحن فيه؛ لما عرفت من عدم بقاء الترديد بنحو القضيّة المنفصلة بعد حصول العلم التفصيلي بأحد الطرفين، فيتحقّق الانحلال حقيقة.

وأمّا ما ذكره : من إمكان تعلّق علمين بشيء واحد، فهو من العجائب الصادرة منه‌ قدس‌سره مع عظم شأنه وجلالة قدره، فإنّه‌ قدس‌سره اعترف: بأنّ العلم متعلّق بالصورة الذهنيّة بما أنّها كاشفة عن الخارج ومرآة له، وهو مستلزم لانكشاف شيء واحد خارجيّ مرّتين في آنٍ واحد، وهو مستحيل، فيمتنع أن يتحقّق له علم إجماليّ: بأنّ هذا أو ذاك واجب، وعلم تفصيليّ بوجوب أحدهما المعيّن في زمان واحد.

وأمّا قياسه‌ قدس‌سره ذلك بإمكان تعلّق الشكّ واليقين بشيء واحد، ففيه: أنّك قد عرفت أنّ العلم الإجمالي : عبارة عن العلم مع الشكّ والترديد في متعلّقه، وأنّ الشكّ من مقوّمات العلم الإجمالي، فلا مانع من اجتماعهما، بل لابدّ منه في تحقّق العلم الإجمالي، بخلاف تعلّق علمين بشيء واحد، فإنّه ممتنع.

فالحقّ تحقّق الانحلال الحقيقي بمجرّد حصول العلم التفصيلي بأحد الأطراف معيّناً؛ بدون الاحتياج إلى العلم بانطباق المعلوم بالتفصيل على المعلوم بالإجمال.

وأمّا ما تقدّم : من أنّ العلم التفصيلي بأحد الأطراف معيّناً ينطبق على المعلوم بالإجمال قهراً، ففيه : أنّ الوجدان شاهد على عدم الانطباق الواقعي، ومع ذلك لا يُنافي الانحلال الحقيقي.

ثمّ إنّه لو فرضنا عدم الانحلال الحقيقي في الفرض المذكور، أو قامت الأمارة علىٰ ثبوت التكليف في أحد الأطراف معيّناً، أو فُرض جريان الأصل فيه مع تقارن العلم الإجمالي به، فهل يتحقّق فيه الانحلال الحكمي ـ بمعنىٰ أنّ العلم الإجمالي

وإن بقي حقيقةً، ولكنّه في حكم الانحلال؛ لأجل عدم تأثيره في وجوب الإتيان بجميع الأطراف ـ أو لا ؟

قد يقال بتحقّق الانحلال الحكمي في الفروض الثلاثة بمعنىٰ سقوط العلم الإجمالي عن التأثير والمنجزيّة بتقريبات :

الأوّل : ما ذكره المحقّق العراقي : وهو أنّ العلم الإجمالي في الصور المذكورة لا يؤثّر مستقلّاً بالنسبة إلىٰ الطرف الذي علم به تفصيلاً، أو قامت الأمارة عليه، أو جرىٰ الأصل فيه، فلا يجب مراعاته بالنسبة إلى الطرف الآخر ـ أيضاً ـ لسقوطه عن الاستقلال في التأثير ، فلا مانع من جريان الأصل فيه[1]. انتهىٰ حاصله.

وفيه : أنّ باب الاحتجاجات بين الموالي والعبيد غير باب التأثير والتأثّر، بل ليس في المقام تأثير وتأثّر، والمفروض بقاء العلم الإجمالي في الفروض المذكورة حقيقة، وعدم تحقّق الانحلال الحقيقي بزواله، ومع بقائه يحتاج المكلّف إلى الجواب في مقام الاحتجاج، ولم يقم دليل ـ عقلاً ولا نقلاً ـ على اعتبار الاستقلال في منجّزيّة العلم الإجمالي، فهذا التقريب غير مستقيم.

الثاني : ما أفاده بعضٌ آخر في خصوص ما قامت الأمارة علىٰ ثبوت التكليف في أحد الأطراف، وهو أنّ الأدلّة الشرعيّة الدالّة علىٰ حجّيّة الأمارات مطلقة؛ تشمل ما لو قامت في أطراف العلم الإجمالي ـ أيضاً ـ وليست مقيّدة بغير موارد العلم الإجمالي وأطرافه، بخلاف العلم الإجمالي، فإنّ تأثيره ومنجّزيّته مشروطة عقلاً بعدم قيام الأمارة علىٰ أحد الأطراف مقارناً له، وحيث إنّ المفروض قيام الأمارة علىٰ أحد الأطراف مقارناً للعلم الإجمالي، فليس ـ حينئذٍ ـ مؤثّراً، فلا تجب مراعاته في الطرف الآخر أيضاً[2]. انتهىٰ.

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٢٥١ .

٢ ـ اُنظر درر الفوائد : ٤٦٨ .

وفيه أيضاً : أنـّه لو عكس الأمـر فـهو أولىٰ بأن يـقال: حـيث إنّ حـجّيّة الأمارات وجعلها لأجل تنجيز الحكم ـ أي حكم مؤدّاها ـ فلا تأثير لها مع وجود العلم الإجمالي بالحكم وأنّ حجّيّة الأمارات مشروطة بغير موارد العلم الإجمالي؛ لِلَغويّة جعلها حينئذٍ، بخلاف العلم، فإنّ منجّزيّته عقليّة وبلا قيد وشرط.

الثالث: ما ذكره في «الكفاية» ـ جواباً عن أصل استدلال الأخباريّين ـ: وهو أنـّه كما نعلم بوجود التكاليف نعلم إجمالاً ـ أيضاً ـ بنصب الشارع أمارات وأُصول مثبِتة للتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة إجمالاً أو أزيد، وحينئذٍ لا علم لنا بوجود تكاليف أُخر غير التكاليف الفعليّة في الموارد المـثبتة بـالطرق والأُصـول العمليّة.

إن قلت : نعم، لكنّه إذا لم يكن العلم بها مسبوقاً بالعلم بالواجبات.

قلت : إنّما يضرّ السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً، وأمّا إذا لم يكن كذلك، بل كان ممّا ينطبق عليه ما عُلم أوّلاً، فلا محالة ينحلّ العلم الإجمالي إلى التفصيلي والشكّ البدوي.

إن قلت : إنّما يوجب العلم بقيام الطرق ـ المثبتة للتكليف بـمقدار المـعلوم بالإجمال ـ ذلك، إذا كان قضيّة قيام الطريق علىٰ تكليف موجباً لثبوته فعلاً، وأمّا بناء علىٰ أنّ قضيّة حجّيّته واعتباره شرعاً، ليس إلّا ترتيب ما للطرق المعتبرة عقلاً، وهو تنجّز ما أصابه والعذر عمّا أخطأه، فلا انحلال لما علم بالإجمال.

قلت : قضيّة الاعتبار شرعاً وإن كان ذلك ـ علىٰ ما قوّينا ـ إلّا أنّ نـهوض الحجّة علىٰ ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف، يكون عقلاً بحكم الانحلال، وصَرف تنجُّزه إلىٰ ما كان ذاك الطرف، والعذر عمّا إذا كـان فـي سـائر الأطراف، مثلاً: إذا علم بحرمة إناء زيد بين الإناءين، وقامت البيّنة علىٰ أنّ هذا إناء زيد، فلا ينبغي الشكّ في أنّه كما إذا عُلم أنّه إناؤه؛ في عدم لزوم الاجتناب إلّا عن

خصوصه دون الآخر، ولولا ذلك لما كان يُجدي القول : بأنّ قضيّة اعتبار الأمارات هو كون المؤدّيات أحكاماً شرعيّة فعليّة؛ ضرورة أنّها تكون كذلك بسبب حادث، وهو كونها مؤدّيات أمارات شرعيّة.

ثمّ أجاب ثانياً بقوله : هذا إذا لم يُعلم بثبوت التكاليف الواقعيّة في موارد الطرق والأمارات المثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال، وإلّا فالانحلال إلى العلم بما في الموارد، وانحصار أطرافه بموارد تلك الطرق بلا إشكال كما لايخفىٰ[1]. انتهىٰ.

أقول : أمّا ما ذكره أوّلاً، ففيه : أنّه إن أراد تحقّق الانحلال الحقيقي بذلك، فلايخفىٰ أنّ الأمارات والطرق المعتبرة ظنّيّة، ولا يقطع بأنّ مؤدّاها أحكام واقعيّة، بل ذلك مظنون لا مقطوع، فالعلم الإجمالي بالتكاليف باقٍ بحاله بالوجدان؛ سواء فرض مقارنته للعلم الإجمالي بالطرق أو متقدّماً عليه أو متأخّراً ، فإنّ في صورة التأخّر ـ أيضاً ـ العلم متأخّر لا المعلوم.

وبالجملة : الانحلال الحقيقي ـ بمجرّد العلم الإجمالي بنصب الطرق والأمارات ـ غير مسلَّم.

وإن أراد ـ كما هو ظاهر عبارته ـ صَرْفَ التنجّز إلى خصوص موارد الأمارات، لا الأطراف الأُخر، فلا دليل علىٰ ذلك، فإنّ المفروض أنّ العلم الإجمالي بالتكاليف باقٍ بحاله، وهو منجّز تامّ، والمفروض أنّ متعلّق العلم هو التكاليف الواقعيّة، ولايرضىٰ المولىٰ بتركها ومخالفتها، فما المانع عن تنجيزه في جميع الأطراف؟

فإن ادّعىٰ امتناع التنجيز بعد التنجيز، فهو ممنوع.

وإن ادّعىٰ اشتراط الاستقلال في التنجيز ـ كما تقدّم عن المحقّق العراقي، وأنّه يشترط الاستقلال في تأثير العلم الإجمالي ـ فهو ـ أيضاً ـ ممنوع، كما عرفت.

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٣٩٤.

وبالجملة : بعد فرض بقاء العلم الإجمالي حقيقة فهو منجِّز بلاريب مع منجِّزيّة الأمارات أيضاً، وهذا نظير ما إذا عُلم بوقوع قطرتين من بول ـ مثلاً ـ في زمان واحد : إحداهما في أحد الإناءين، وثانيتهما في أحد هذين الإناءين أو في ثالث، فإنّ كلّ واحد من العلمين مؤثّران في التنجيز.

مضافاً إلىٰ ما عرفت من أنّ دعوىٰ الأخباري : هو العلم الإجمالي بثبوت تكاليف في الشريعة إجمالاً لا يرضىٰ الشارع بمخالفتها، ومعه لا يمكن الترخيص فيها أو في بعض الأطراف ـ ولو مع عدم انحصار الأطراف ـ إلّا مع رفع اليد عن الحكم الواقعي.

وأمّا ما أجاب به ثانياً : فهو الموافق للتحقيق، فإنّا لا نعلم بثبوت تكاليف واقعيّة أكثر من الأحكام التي هي مؤدّيات الطرق والأمارات، بل هي أكثر من الأحكام الواقعيّة المعلومة إجمالاً، ويتحقّق الانحلال الحقيقي بها؛ لما عرفت من عدم بقاء العلم الإجمالي وانحصار أطرافه بموارد الطرق والأمارات؛ لزوال الترديد بين جميع الأطراف، وصَرفه إلىٰ خصوص موارد الطرق والأمارات، وقد عرفت أنّ الترديد من مقوّمات العلم الإجمالي، مثلاً: لو علم أوّلاً بنجاسة أحد إناءات ثلاثة، ثمّ أخبر صادق بنجاسة واحد من الاثنين المعيَّنين منها، ينحلّ العلم الإجمالي الأوّل إلى علم إجماليّ بنجاسة أحد الإناءين وشكّ بدويّ بالنسبة إلى الثالث؛ لعدم صدق المنفصلة بينه وبينهما، فلا يقال: إمّا أحد هذين نجس، وإمّا هذا الثالث؛ للعلم بنجاسة أحدهما.

فإن قلت : لو فرض العلم إجمالاً بوقوع قطرتين من الدم : إحداهما إمّا علىٰ إناء زيد، وإمّا علىٰ إناء عمرو، وثانيتهما إمّا علىٰ إناء زيد المذكور أو إناء خالد، فلو زال أحد العلمين ، كما لو انكشف كون إحدىٰ القطرتين ماءً طاهراً، لم يضرّ بالعلم الإجمالي الآخر، بل هو باقٍ بحاله ومنجِّز لمتعلّقه، فكذلك فيما نحن فيه لا يضرّ

العلمُ الإجماليُّ بوجود تكاليف فيما بأيدينا من الطرق والأمارات ، بالعلم الإجمالي بوجود تكاليف واقعيّة في الشريعة، فلو أتىٰ بمؤدّىٰ الأمارات، وامتثلها كان العلم الإجمالي الثاني باقياً مؤثّراً في التنجيز كالمثال.

قلت : فرق بين ما نحن فيه والمثال المذكور، فإنّ متعلَّقَ العلم في المثال أسبابُ التكاليف، لا نفس التكاليف، وحيث إنّ متعلّقهما في المثال مختلف، فإنّ فيه علمين متغايرين لا يضرّ أحدهما بالآخر وجوداً وعدماً، بخلاف ما نحن فيه ، فإنّ متعلّق كلّ واحد من العلمين واحد، وهو العلم بنفس التكاليف ، وحينئذٍ فليس هنا علمان؛ لاستحالة تعلّق علمين بشيء واحد، فبعد حصول العلم الإجمالي بوجود تكاليف في مؤدّىٰ الأمارات بقدر المعلوم بالإجمال أوّلاً، ينصرف العلم الإجمالي الأوّل إلىٰ أطراف الثاني، ويصير الأطراف الخارجة عن مؤدّىٰ الأمارات شبهة بدويّة.

الرابع: ما ذكره بعض الأعاظم (الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدّس سرّه**)** في هذا المقام جواباً عن الأخباريّين : إنّ العلم الإجمالي متعلّق بوجوب ما لا يخرج عن الطرفين، لا بخصوصيّة الطرفين؛ لا بنحو التعيين، ولا بنحو الترديد، وهو لا ينجّز إلّا بمقداره، وأمّا الحجّة القائمة علىٰ وجوب الظهر ـ مثلاً ـ بخصوصيّتها، فهي منجِّزة للخاصّ بما هو خاصّ، فليس لها في تنجيز الخاصّ مزاحم في تأثيرها، فلا محالة تستقلّ الحجّة بالتأثير في تنجّز الخاصّ؛ سواء كانت مقارنة للعلم الإجمالي أو متقدّمة أم متأخّرة عنه وهو مانع عن تنجّز الوجوب الواحد بما لا يخرج عن الطرفين ولو بقاءً، فلا يكون منجَّزاً بقاءً[1]. انتهىٰ.

أقول : يرد عليه ـ مع قطع النظر عمّا ذكرنا سابقاً: من احتياج العلم الإجمالي إلى الجواب في مقام الاحتجاج ، وتسليم ما ذكره من تعلّق العلمَ الإجمالي بما لا

١ ـ نهاية الدراية ٢ : ٢٠٢ سطر ١٠.

يخرج عن أحد الطرفين ـ أنّ ما يعاقب عليه عند ترك الأطراف أو الطرف الذي هو واجب واقعاً، لا يمكن أن يكون هو ما ذكره؛ أي عنوان ما لا يخرج عن الطرفين، بل لا يترتّب العقاب إلّا علىٰ خصوص أحد الطرفين، كما في مورد قيام الأمارة من غير فرق بينهما، وحينئذٍ فلا يتمّ ما ذكره تَنِيُّ.

ويمكن الجواب عن أصل الاستدلال ـ أيضاً ـ : بأنّه إن كان المدّعىٰ : هو العلم القطعي الجازم بوجود واجبات ومحرّمات لا يرضىٰ الشارع بمخالفتها أصلاً وعلىٰ أيّ تقدير حتّىٰ على تقدير الجهل بها، فهو يقتضي عدم جواز التمسّك بالأمارات والأُصول النافية للتكليف؛ لأنّه لا يحتمل الترخيص فيها مع العلم المذكور في بعض الأطراف؛ لأنّ احتماله مساوق لاحتمال الترخيص لو كان التكليف في ذلك الطرف، مع أنّ المفروض أنّ المولىٰ لا يرضىٰ بتركه بوجه أصلاً، ولا فرق في ذلك بين الشبهات الوجوبيّة والتحريميّة حكميّةً أو موضوعيّة: مع أنّ الأخباري لا يلتزم بذلك أصلاً، بل هو أكثر إصراراً علىٰ حجيّة الأمارات من الأُصولي، بل محطّ البحث بين الأُصولي والأخباري هي الشبهات التي لم تقم فيها أمارة.

وكذلك مقتضاه عدم جواز التمسّك بالأمارات والأُصول المثبتة للتكليف؛ لو احتمل وجود ما يُخالفها من التكاليف في موردها، والأخباري لا يلتزم بذلك، فيستكشف بذلك: أنّ مدّعاه هو العلم إجمالاً بجعل الشارع قوانين كلّيّة في الشريعة، لكن لا بحيث لا يرضىٰ بتركها بوجه من الوجوه، بل يحتمل رفع اليد عن بعضها في بعض الموارد والإغماض عنه، وحينئذٍ فلا يُنافيه ثبوت الترخيص وروده من الشارع في ارتكاب الشبهات؛ وإن احتمل ثبوت التكليف فيها واقعاً بمثل حديث الرفع وأمثاله وقاعدة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وأجاب شيخنا الحائري تَنِيُّ في «الدرر» بما حاصله : أنّ في العلم جهتين

وحيثيّتين:

إحداهما : أنّه صفة خاصّة، وأراد بذلك تماميّة كشفه.

وثانيتهما : ما يشترك بينه وبين الأمارات، وهو طريقيّته المطلقة للواقع، والأُولىٰ مختصّة به، وملاك حكم العقل بحجّيّته ليس هو الأُولىٰ، بل الملاك فيه هي الحيثيّة الثانية، ولذلك تقوم الأمارات مقامه، بل الأمارات من المصاديق الحقيقيّة له، وحينئذٍ فلو قامت أمارة معتبرة علىٰ بعض الأطراف مفصّلاً، فالمعلوم بوصف كونه معلوماً وإن كان مردّداً، ولكن ما قام عليه الطريق القاطع للعذر ليس مردّداً ، كما هو ملاك حكم العقل بحجّيّة العلم، وما بقي على إجماله ليس ملاكاً لحكم العقل[1].

أقول : يرد عليه : أنّه لو كان ملاك حكم العقل بحجّيّة العلم هو طريقيّته المطلقة، لا جهة طريقيّته التامّة، فهو مستلزم لحجّيّة جميع الأمارات والطرق بذواتها وأنفسها؛ لأنّها ـ حينئذٍ ـ واجدة لما هو ملاك حكم العقل بحجّيّتها، وهو طريقيّتها المطلقة وعدم إمكان تصرّف الشارع فيها إثباتاً ونفياً، كما في القطع؛ لعدم الفرق بينهما علىٰ ما ذكره مع أنّه لا يلتزم بذلك.

والحلّ : هو أنّ ملاك حكم العقل بحجّيّة العلم هي الجهة الأُولىٰ ـ أي تماميّة كشفه عن الواقع ـ والأماراتُ فاقدة لها، فالأولىٰ في جواب استدلال الأخباريّين لوجوب الاحتياط في المقام هو ما ذكرناه.

الوجه الثاني : التمسّك بأصالة الحظر في الأشياء

الثاني من وجهي الاستدلال بحكم العقل لوجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية: هو التمسّك بأصالة الحظر في الأشياء.

استدلّ لها : بأنّ جميع الموجودات والكائنات في العالم ملك لله تعالىٰ، ولا

---

١ ـ درر الفوائد : ٤٣٩ .

يجوز التصرّف في ملك الغير بغير إذنه عقلاً، فالعبد المملوك له تعالىٰ لايجوز له أن يتصرّف في موجودات العالم ـ سوىٰ الضروريّات وما يختلّ بتركه النظام إلّا بإذنه تعالىٰ ـ ومن جملتها الشبهات التحريميّة إلّا فيما قام الدليل علىٰ صدور الإذن فيه منه تعالىٰ، وحيث إنّه لم يثبت الإذن منه تعالىٰ في الشبهات التحريميّة، فلا يجوز له ارتكابها عقلاً[1].

أقول: هذه المسألة ممّا لاربط لها بالمقام، فإنّ محطّ البحث وموضوعه فيها: هو أنّه هل الأصل في الأشياء ـ قبل ورود الشريعة وبعث الرسل وإنزال الكتب وصدور الأوامر والنواهي ـ هو الحظر وعدم جواز التصرّف فيها؛ لما ذكر من الدليل عليه، أو أنّ الأصل فيها الإباحة؟

فهذا البحث جارٍ ولو مع العلم بعدم ورود النهي، بخلاف البحث فيما نحن فيه، فإنّ موضوعه ومورد النزاع فيه: هو أنّه لو احتمل النهي والتحريم في موردٍ في خصوص الشبهات التحريميّة، فهذا الاحتمال هل هو منجّز للواقع لو فرض ثبوت التحريم واقعاً فيه، وصحّ العقاب عليه، كما هو مدّعىٰ الأخباري، أو لا؛ لقبح العقاب بلا بيان عقلاً ونحوه من الأدلّة المتقدّمة للبراءة ولو فرض وجود النهي واقعاً، كما هو مدّعىٰ الأُصولي.

وحينئذٍ فيمكن للقائل بالحظر في المسألة الأُولىٰ أن يذهب إلىٰ البراءة في المسألة الثانية، كما أنّه يمكن للقائل بالإباحة في المسألة الأُولىٰ أن يختار الاحتياط في المسألة الثانية.

والسرّ في ذلك: هو أنّه لاارتباط بين المسألتين؛ لتغاير موضوعيهما، ومحطّ البحث فيهما، وعدم التلازم بينهما، فالاستدلال لوجوب الاحتياط بذلك فاسدٌ.

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول: ٢١٤ سطر ١، وكفاية الأُصول: ٣٩٦، ونهاية الدراية ٢: ٢٠٤ ـ ٢٠٥

١٦ ١

وأمّا الحقّ في تلك المسألة : فهو أنّه لا إشكال في الإباحة، وما ذكروه من الدليل علىٰ الحظر ـ من أنّ الأشياء ملك لله تعالىٰ، ولا يجوز التصرّف في ملك الغير إلّا بإذنه ـ فاسدٌ؛ لأنّه إن اُريد من الملك هو الاصطلاحي العرفي الاعتباري؛ أي اعتبار الإضافة بين المالك والمملوك، كما يقال: هذا ملك لزيد، فهو مقطوع الفساد.

وإن اُريد به ما ذكره الفلاسفة من المعنىٰ لملكه تعالىٰ؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَلَهُ مَا فِي ٱلسَّمٰوَاتِ وَٱلأَرْضِ﴾[1] من جهة أنّه تعالىٰ خالقها وصانعها فهو صحيح، لكن الإذن في التصرف فيها واقع منه تعالى؛ لأنّ المراد من الإذن ـ حينئذٍ ـ هو الإذن التكويني، ولا يقدر أحد علىٰ شيء إلّا بإذنه تعالىٰ.

تنبيهاتٌ

وهنا اُمور لابدّ من التنبيه عليها :

التنبيه الأوّل

اشتراط جريان البراءة بعدم وجود أصل موضوعي

أنّ أصالة الحلّ والبراءة إنّما تجري ـ في الموارد التي اخترنا جريانها فيها ـ فيما لم يكن هناك أصل موضوعيّ أو غيره مقدّم عليها بنحو الحكومة أو الورود، فإنّه مع جريان الأصل الموضوعي المذكور لا مجال لأصالة البراءة، فلو شكّ في امرأة أنّها زوجته أو أجنبيّة، لا يجوز النظر إليها اعتماداً علىٰ أصالة الحلّ؛ لجريان عدم تحقّق الزوجيّة بينهما الحاكمة علىٰ أصالة الحلّ، وكذا لو شكّ في لحم أو

---

١ ـ النحل (١٦) : ٥٢ .

حيوان أنّه حلال أو لا، فإنّه لا مجال لجريان أصالة الحلّ فيه؛ بناء علىٰ جريان أصالة عدم التذكية، أو عدم قابليّة الحيوان للذبح.

حول أصالة عدم التذكيّة

ولكن وقع الكلام بين الأعلام في جريان أصالة عدم قابليّة الحيوان المشكوك في قابليّته للتذكية، وكذلك أصالة عدم التذكية وعدمه، ولا بأس بصرف عنان الكلام إلىٰ ما هو مقتضىٰ القواعد الأُصوليّة وإن كان خارجاً عن المقام، فنقول:

الشبهة في المقام: إمّا حكميّة، كما لو شكّ في حيوان ـ كالأرنب ـ أنّه قابل للتذكية أو لا، وكذلك الحيوان المتولّد من المأكول لحمه كالغنم والغير المأكول كالكلب، ولم يتبع أحدهما في الاسم، بل كان طبيعة ثالثة، ومثل الشبهة المفهوميّة، كما لو شكّ في صدق مفهوم الكلب علىٰ الجرّي، وكما لو شكّ في شرطيّة شيء في التذكية وتحقّقها، كاستقبال الذابح، وكما لو شكّ في مانعيّة شيء كالجلل، فإنّ الشبهة في جميع هذه الصور حكميّة.

وإمّا موضوعيّة، كما لو شكّ في حيوان أنّه كلب أو غنم، وكما لو وجد لحم مطروح لم يعلم أنّه مِن مذكّىً أو لا، وكما لو شكّ في تحقّق ما هو شرط للتذكية المعلوم شرطيّته، كالاستقبال بالمذبوح المعلوم شرطيّته، أو شكّ في وجود مانع كالجلل المعلوم مانعيّته، فإنّ الشبهة في تلك الموارد موضوعيّة.

ثمّ إنّ في حقيقة التذكية وجوهاً واحتمالات:

أحدها: أنّها أمرٌ مركّب من أُمور ستّة:

١ـ استقبال المذبوح.

٢ـ التسمية.

٣ـ الذبح بالحديد.

٤ ـ إسلام الذابح.

٥ ـ فَرْي الأوداج الأربعة.

٦ ـ قابليّة الحيوان للتذكية.

الثاني : أنّها عنوان بسيط يحصل ويتحقّق بهذه الأمور الستّة ، وهذه الأمور محصّلة ومحقّقة لها .

الثالث : أنّها عبارة عن عنوان منتزع من هذه الأُمور الستّة متّحد معها في الخارج.

الرابع : أنّها مركّبة من الأُمور الخمسة المذكورة، سوىٰ قابليّة المحل لكنّها متقيِّدة بها في تحقّقها.

الخامس : أنّها عبارة عن عنوان منتزع عن أُمور خمسة مقيَّدة بقابليّة المحلّ لها.

السادس : أنّها عبارة عن عنوان بسيط يحصل من الأُمور الخمسة بشرط قابليّة المحلّ لها.

إذا عرفت ذلك نقول : لابدّ من البحث في جريان أصالة عدم قابليّة المحلّ لها وعدمه، ثمّ البحث ـ علىٰ فرض جريانها ـ في جريان أصالة عدم التذكية وعدمه.

ذكر شيخنا الحائري ﷿[1] في بيان جريان أصالة عدم القرشيّة ما يستلزم القول بجريان أصالة عدم قابليّة الحيوان للتذكية فيما نحن فيه، وإن لم يتعرّض له في خصوص هذا المقام، لكنّ المسألتين من وادٍ واحد.

وحاصله : أنّ العوارض علىٰ قسمين: عارض الوجود، وعارض الماهيّة، وعلىٰ أيّ تقدير فالعرض: إمّا لازم أو مفارق، فالعرض اللّازم للماهيّة كالزوجيّة للأربعة، علىٰ إشكال ومسامحة في التعبير عن ذلك بالعرض، والعارض المفارق لها

---

١ ـ أُنظر درر الفوائد: ٢١٨ ـ ٢٢٠.

كعروض الوجود لها، أو عوارض الوجود المفارقة، فإنّها عارضة للماهيّة ـ أيضاً ـ بالتبع للوجود علىٰ مسامحةٍ في التعبير في جميع ذلك، والعرض اللّازم للوجود كنوريّته ومُظهريّته بنفسه، والعرض المفارق له كالبياض والسواد.

إذا عرفت ذلك فلاريب في أنّ القرشيّة وقابلية المحلّ للتذكية ليستا من عوارض ماهيّة المرأة والحيوان، وهو واضح، بل هما من عوارض الوجود، فإذا شكّ في امرأة أنّها قرشيّة أو لا، يُشار إليها، فيقال: هذه المرأة لم تكن قرشيّة في الأزل؛ لأنّ القرشيّة من عوارض الوجود، فقبل وجودها لا يمكن أن تكون قرشيّة، فيستصحب عدم قرشيّتها إلى الآن، وكذلك في الحيوان المشكوك قابليّته للتذكية وعدمها.

أقول : يرد عليه أوّلاً : أنّ هذا الأصل غير صحيح؛ وذلك لأنّ الموضوع للحكم برؤية الدم في المرأة والنجاسة والحرمة في الحيوان ـ فيما نحن فيه ـ إمّا هو المرأة الغير القرشيّة أو الحيوان الغير القابل للتذكية بنحو الإيجاب العدولي؛ أي معدولة المحمول.

وإمّا هو بنحو الموجبة السالبة المحمول؛ أي المرأة التي ليست قرشيّة أو الحيوان الذي ليس قابلاً للتذكية.

وإمّا بنحو السالبة المحصّلة مع حفظ الموضوع ووجوده؛ أي الحيوان الموجود الغير القابل للتذكية والمرأة الموجودة الغير القرشيّة.

وإمّا بنحو السالبة المحصّلة الأعمّ من صورة عدم الموضوع وعدم المحمول، لكن هذا الفرض الأخير مستحيل؛ لأنّه يمتنع أن يثبُت حكمٌ ثبوتيّ ـ كالحرمة والنجاسة ورؤية الدم ـ لموضوعٍ عدميّ؛ لأنّ مع عدم وجود الحيوان والمرأة كيف يمكن الحكم بنجاسته وحرمته ورؤيتها الدم؟!

فلابدّ أن يكون الموضوع هو أحد الأنحاء الثلاثة المتقدّمة، وحينئذٍ فليس

للمستصحب حالة سابقة متيقّنة فيها؛ لأنّه لم يتحقّق في الزمان السابق وجود الحيوان متّصفاً بعدم قابليّته للتذكية، ولا المرأة متّصفة بعدم القرشيّة؛ كي يستصحب.

فإن قلت : يمكن استصحاب عدم القرشيّة ولو في حال عدم وجود المرأة في الزمان السابق ـ أي العدم الأزلي ـ وكذلك في الحيوان.

قلت : استصحاب هذا العدم الأزلي لا يثبت أنّ هذه المرأة الموجودة متّصفة بعدم القرشيّة، وهكذا استصحاب كلّ عامّ أو كلّيّ لإثبات خاصٍّ وفرد، فإنّه مُثبِت.

فإن قلت : يمكن أن يؤخذ الموضوع مركّباً من المرأة وعدم قرشيّتها، لا بنحو التقييد، بل هما معاً، فأحد جزءي الموضوع متحقّق بالوجدان، وهي المرأة، والآخر يُحرز بالاستصحاب ؛ أي استصحاب العدم الأزلي للقرشيّة.

قلت : نعم، لكن لابدّ من ملاحظة الأدلّة، وأنّ الموضوع فيها اُخذ كذلك أو لا، وليس في الأدلّة الشرعيّة ما يدلّ علىٰ ذلك.

مضافاً إلىٰ أنّه لا يمكن استصحاب عدم القرشيّة في الجزء الآخر بنحو الأعمّ من عدم الموضوع؛ لأنّ فرض عدم الموضوع منافٍ لفرض وجود المرأة؛ أي الجزء الآخر.

وبعبارة اُخرىٰ : فرض انتفاء القرشيّة بانتفاء موضوعها مناقض لفرض وجود المرأة، فلابدّ في استصحاب عدم القرشيّة في المقام من حفظ وجود الموضوع، ويجيء فيه ما ذكرناه: من عدم وجود الحالة السابقة في المقام.

وثانياً : لو سلّمنا ذلك لكن يشترط في الاستصحابات الموضوعيّة أن يترتّب عليها أثر شرعيّ؛ بأن يكون هناك كبرىٰ كلّيّة تنطبق علىٰ الموضوع المستصحب، كما لو فرض أنّه ورد في الشرع: أنّ كلّ ما لا يقبل التذكية فهو غير مذكّىً، فباستصحاب عدم قبوله للتذكية يترتّب عليه الحكم المذكور في الكبرىٰ؛ لأنّ المستصحب من مصاديق موضوعها، لكن لم يرد في الشريعة كبرىٰ كذلك موضوعها

الحيوان الغير القابل للتذكية، بل الأحكام الواردة في الأدلّة الشرعيّة هي أنّ المذكّىٰ حلال وطاهر، والغير المذكّىٰ حرام ونجس، ولا يثبت باستصحاب عدم قبول التذكية أنّ الحيوان غير مذكّى يترتّب عليه حرمته ونجاسته لأنّه حكم عقلي لحكم العقل بانتفاء المركّب بانتفاء أحد جزءيه أو شرطه، ولا فرق في ذلك بين الوجوه الستّة المتقدّمة في معنىٰ التذكية وحقيقتها.

فتلخّص : أنّ أصالة عدم قابليّة الحيوان للتذكية : إمّا غير جارية، أو غير نافعة.

وأمّا أصالة عدم التذكية : فهي ـ أيضاً ـ كذلك : إمّا غير جارية، أو غير مفيدة؛ لأنّها مثبِتة؛ وذلك لأنّ موضوع الحرمة والنجاسة: إمّا هو الحيوان الميتة، أو الحيوان الغير المذكّىٰ بنحو الموجبة المعدولة المحمول وإمّا الحيوان الذي ليس بمذكّىً بنحو الموجبة السالبة المحمول، أو الحيوان مسلوباً عنه التذكية مع حفظ وجود الموضوع.

ثمّ إنّ التذكية : عبارة عن إزهاق روح الحيوان بكيفيّة خاصّة بيّنها الشارع، وهي اجتماع الأُمور الستّة.

وأمّا عدم التذكية فهي :

إمّا عبارة عن عدم إزهاق الروح بنحو السلب المطلق.

أو أنّها عبارة عن إزهاق الروح بكيفيّة اُخرىٰ غير ما عيّنها الشارع.

أو إزهاق الروح بغير الكيفيّة الخاصّة بنحو الموجبة المعدولة المحمول.

أو الإزهاق الذي ليس بالكيفيّة الخاصّة بنحو الموجبة السالبة المحمول.

أو الإزهاق مسلوباً عنه الكيفيّة الخاصّة بنحو السالبة المحصّلة، مع حفظ وجود الموضوع لا بنحو التقييد.

هذا بحسب التصوّر العقلي.

وأمّا بحسب التصديق والإمكان : فلا يمكن أن يكون عدم التذكية عبارة عن عدم إزهاق الروح بنحو السلب المطلق الأعمّ من عدم الموضوع، وهو الحيوان، أو مع وجوده وحياته، أو بعد موته، مع إزهاقه بغير الكيفيّة الخاصّة، فإنّه لا يمكن اعتبار ذلك موضوعاً لحكمٍ ثبوتيّ في مقام الجعل.

وكذلك بنحو السالبة المحصّلة الأعمّ من عدم الموضوع والمحمول؛ فإنّه لا يمكن أن يؤخذ موضوعاً لحكم شرعيّ.

وكذلك لو فرض أنّه مركّب من إزهاق الروح وعدم الكيفيّة الخاصّة .

مضافاً إلى إشكال آخر فيه : وهو أنّه لا يمكن اعتبار ذلك موضوعاً إن اُريد من عدم الكيفيّة الأعمُّ من عدم الموضوع، وهو الإزهاق، فإنّه يُنافي فرض وجود الجزء الآخر؛ أي الإزهاق.

إذا عرفت ذلك نقول : إن اُريد من استصحاب عدم التذكية استصحاب عدمها الأعمّ من عدم الموضوع وعدم المحمول ـ أي استصحاب العدم الأزلي ولو قبل وجود الحيوان أو حال حياته ـ **فهو مثبِت**؛ لما عرفت من أنّ استصحاب العامّ أو الكلّي لا يثبت الخاصّ والجزئي، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّه لا أثر شرعيّ يترتّب على القدر المشترك، بل هو مترتّب علىٰ إزهاق روح الحيوان بغير الكيفيّة الشرعيّة، أو الذي ليس بالكيفيّة الخاصّة، أو بنحو السالبة المحصّلة مع حفظ وجود الموضوع، واستصحاب الأعمّ لا يثبت ذلك.

وإن اُريد استصحاب عدمالتذكية مع حفظ الموضوع فلاحالة سابقة متيقّنة له.

ويظهر ممّا ذكرنا : حال التفصيلات التي ذكرها القوم، مثل التفصيل بين كون التذكية وعدمها أمرين وجوديّين فلا تجري، وبين غيره من الصور فتجري فيها، كما اختاره في «الكفاية»[1].

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٣٩٧ ـ ٣٩٨ .

وكالتفصيل بين الأحكام الوجوديّة المترتّبة علىٰ الغير المذكّىٰ فلا تـجري، وبين الأحكام العدميّة فتجري، كما اختاره الفقيه الهمداني قدس سره[١].

وكذلك التفصيل بين أن يفسَّر عدم التذكية بإزهاق الروح بغير الكيفيّة الخاصّة بنحو الموجبة المعدولة المحمول، وبين تفسيره بنحو السالبة المحصّلة، فتجري علىٰ الثاني دون الأوّل، كما اختاره الشيخ الأعظم قدس سره[٢].

ولا بأس بالتعرّض لما اختاره الفقيه الهمداني قدس سره في طهارته[٣] وتعليقته علىٰ الفرائد: من التفصيل بين الأحكام الوجـوديّة وبـين العـدميّة، الأُولىٰ مـثل الحـلّيّة والطهارة وجواز الصلاة فيه، والثانية إعدامها[٤].

ويظهر هذا التفصيل من الشيخ قدس سره[٥] أيضاً.

توضيحه بتقرير منّا : أنّ الأحكام الوجودية المذكورة مسبّبة عـن أسـباب حادثة، وهي التذكية، ومع عدمها تنعدم تلك الأحكام، ومع الشكّ في التذكية ـ التي هي سبب لها ـ يستصحب عدمها فيترتّب عليه عدم الطهارة والحلّيّة وعدم جـواز الصلاة فيه، فإنّه يكفي فيه عدم وجود سببها المحرز بالأصل.

أقول : يرد عليه أوّلاً : أنّه إن أراد أنّ موضوع الأحكام العدميّة المذكورة، هو عدمُ التذكية بنحو السلب المطلق الصادق مع عدم وجود الحـيوان، ومـع وجـوده وحياته، ومع وجوده وإزهاق روحه لا مع الشرائط المعتبرة فيها شرعاً، فقد تـقدّم استحالة ذلك، والظاهر أنّه لم يُرد ذلك أيضاً.

وإن أراد أنّه لمّا كان سبب الأحكام الوجوديّة المذكورة هي التـذكية، فـمع

---

١ ـ يأتي التعرض له عن قريب .

٢ ـ فرائد الأُصول : ٢٢٣ سطر ٨ .

٣ ـ مصباح الفقيه، الطهارة : ٦٥٣ سطر ٢٠ .

٤ ـ حاشية المحقّق الهمداني على الرسائل : ٩١ سطر ٢٨ .

٥ ـ أُنظر فرائد الأُصول : ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

عدمها المحرز بالأصل يحكم بعدم تلك الأحكام؛ ضرورة عدم المسبَّب عند عدم السبب.

ففيه : أنّك قد عرفت : أنّ لعدم التذكية ـ أي عدم إزهاق الروح مع الكيفيّة المعتبرة الخاصّة ـ ثلاثة مصاديق ؛ أي يتحقّق في ثلاثة موارد:

الأوّل : في مورد عدم وجود الحيوان رأساً .

الثاني : في صورة وجوده وحياته .

الثالث : في مورد وجوده وإزهاق روحه لا مع الشرائط الستّة، وحينئذٍ فإن أراد استصحاب عدم التذكية بنحو العموم الشامل لجميع الأقسام الثلاثة فقد عرفت ـ أيضاً ـ أنّ استصحاب العامّ والسلب المطلق لا يثبت الخاصّ والسلب الرابط.

وبعبارة أُخرىٰ : استصحاب عدم التذكية بنحو الإطلاق، الشامل لصورة عدم وجود الموضوع رأساً، لا يثبت أنّ هذا الحيوان الخاصّ الذي زهق روحه غير مذكّىً.

وإن أراد استصحاب خصوص هذا القسم أي عدم تذكية هذا الحيوان الذي زهق روحه، فلا حالة سابقة له متيقّنة؛ لأنّه لم يكن في السابق زمان تيقّن فيه وجود هذا الحيوان الزاهق روحه بدون الكيفيّة الخاصّة ليستصحب.

وثانياً : ما ذكره : من أنّ الأسباب إنّما هي للحلّيّة والطهارة وجواز الصلاة لا لعدمها، يمكن منعه، فإنّ المجعول هو الحرمة؛ لقوله تعالىٰ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[1]، وكذلك عدم جواز الصلاة فيه، ويكفي في جواز الصلاة في كلّ شيء لم يرد فيه النهي، وكذلك الطهارة.

---

١ ـ المائدة (٥) : ٣ .

أصالة عدم التذكية في الشبهة الموضوعيّة

هذا كلّه في الشبهة الحكميّة، وأمّا الشبهة الموضوعيّة، كما لو وجد هناك حيوان زهق روحه، لكن لا يعلم أنّه مذكّىً بالكيفيّة الشرعيّة أو لا، وكما لو شُكّ في وجود شرط أو عدم مانع، وفرض عدم أصل يُحرز به ذلك، فأصالة عدم التذكية جارية فيه مع قطع النظر عن الإشكال المتقدّم الساري في جميع أقسام الشبهة.

وأمّا لو شُكّ في قطعة لحم أو جلد أنّها من الغنم المذكّىٰ الموجود، أو من الغير المذكّىٰ الموجود، فإن قلنا : إنّ التذكية وعدمها من أوصاف الغنم، لا من أجزائها ـ كما هو الحقّ ـ فلا أصل يجري في هذه القطعة من اللّحم أو الجلد يحرز به أنّها من المذكّىٰ أو من غيره؛ لعدم جريان الأصل في الغنمين؛ للعلم بأنّ أحدهما غير مذكّىً، والمفروض عدم جريانه في أجزاء الغنم.

وإن قلنا : بأنّ التذكية وعدمها من أوصاف أجزاء الغنم، فأصالة عدم التذكية في هذه القطعة جارية.

هذا إذا كان كلّ واحد من المذكّىٰ والغير المذكّىٰ معلوماً متعيّناً، ولو اشتبه أحدهما بالآخر مع العلم بأنّ أحدهما غير مذكّىً، فإن قلنا بجريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي ـ لعدم استلزامه المخالفة العمليّة ـ فأصالة عدم التذكية جارية في القطعة، فيحكم بطهارتها وحلّيّتها، والجلد المأخوذ من أحدهما .

وإن قلنا بعدم جريانه في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً أو قلنا بتساقطهما، وحينئذٍ تصل النوبة إلىٰ أصالتي الحلّيّة والطهارة؛ سواء قلنا بجريانهما في خصوص الغنمين، وإجراء حكم المُلاقي والمُلاقىٰ بالنسبة إلىٰ القطعة؛ ليكون الحكم فيها تابعاً لهما، أم قلنا بجريانهما في كلّ واحد من الغنمين والقطعة، فيتساقط الأصلان في كلّ واحد منها، ولا أصل غيرهما يُحرز به الطهارة والحلّيّة ولا عدمهما.

هذا كلّه إذا فرض الغنمان في مورد الابتلاء.

وأمّا مع خروجهما عن مورد الابتلاء فالأصل في المأخوذ منه هذه القطعة جارٍ ولو علىٰ القول بعدم جريان الأُصول في الخارج عن مورد الابتلاء؛ لأنّ هذه القطعة منه مورد الابتلاء، فأصالة عدم التذكية في المأخوذ منه هذه القطعة لامانع من جريانها، فيحكم بعدم التذكية فيه؛ لعدم الفرق في جريان الأصل بين أن يكون أصل الغنم المأخوذ منه هذه القطعة مورداً للابتلاء أو القطعة المأخوذة منه كذلك، ولا معارض لهذا الأصل؛ لعدم جريانه في الطرف الآخر لخروجه عن مورد الابتلاء رأساً.

ولو كان المأخوذ منه هذه القطعة خارجاً عن مورد الابتلاء، والآخر داخلاً فيه، فأصالة عدم التذكية جارية في كلّ واحد منهما : أمّا في المأخوذ منه هذه القطعة فلما ذكر: من أنّ هذه القطعة داخلة في مورد الابتلاء ، وهو كافٍ في جريان الأصل في المأخوذ منه الخارج عنه، وأمّا في الآخر فلأنّ المفروضَ دخولُهُ في مورد الابتلاء، فيتساقط الأصلان أيضاً .

وأمّا التفصيل بين الطهارة والحلّيّة الذي ذكره صاحب «الروضة»[1]، وأطال الميرزا النائيني[2] الكلام فيه، فهو ـ أيضاً ـ غير صحيح، ولا يهمنّا التعرّض له.

---

١ ـ الروضة البهيّة ١ : ٢١ سطر ١٤ .

٢ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٣٨٤ .

التنبيه الثاني
في حسن الاحتياط

لاريب في حسن الاحتياط عقلاً ولو في الموارد التي قلنا بجريان البراءة العقليّة والنقليّة أو العقليّة فقط فيها، لكن استشكل في المقام بوجهين:

أحدهما : أنّه يعتبر في الإطاعة والعبادة قصد التقرّب وقصد عنوان الطاعة، وهو متعذّر في الموارد التي يشكّ فيها في التكليف؛ لتوقّفه على العلم التفصيلي بأنّ المأتيّ به إطاعة وممّا يتقرّب به إلى الله تعالىٰ، والمفروض عدم العلم بذلك[1].

ثانيهما : أنّه لابدّ في تحقّق الامتثال والإطاعة من انبعاث المكلّف نحو الفعل عن بعث المولىٰ، وهذا إنّما يتحقّق إذا علم بتعلّق الأمر به تفصيلاً، والمفروض أنّ المكلّف لا يعلم بذلك في موارد الشكّ في التكليف، فالانبعاث فيها إنّما هو عن احتمال البعث، لا عن البعث الواقعي[2].

أقول : أمّا الوجه الأوّل ففيه : أنّه لا دليل على لزوم العلم بأنّ المأتيّ به عبادة وإطاعة؛ لا عقلاً، ولا نقلاً:

أمّا عقلاً : فلأنّ الأمر لا يدعو إلّا إلىٰ متعلّقه ومتعلّق الأوامر هو الطبائع فلا داعويّة للأمر إلّا إلىٰ نفس الطبيعة، فيتحقّق الامتثال بها كيفما اتّفق، فمجرّد الإتيان بمتعلّق الأمر كافٍ في تحقّق الامتثال، ولا يفتقر إلى قصد عنوان الطاعة.

وأمّا نقلاً : فلعدم ما يدلّ عليه إلّا الإجماع الذي ادّعاه السيّد الرضيّ (قدس سره) علىٰ وجوب قصد الوجه في العبادة، المتوقّف علىٰ العلم بأنّ المأتيّ به واجب، وهو ليس

---

١ ـ أنظر فرائد الأُصول : ٢٢٨ سطر ١٧ .

٢ ـ أنظر فوائد الأُصول ٣ : ٧٣ .

حجّة في المسألة التي هي من المسائل الكلاميّة العقليّة؛ لاحتمال استناد المجمعين إلى حكم العقل، وعدم احتمال وجود نصّ معتبر فيه لم يصل إلينا ليستكشف به رأي المعصوم؛ لما عرفت من أنّ المسألة كلاميّة، لا فرعيّة.

وأمّا الوجه الثاني : فيرد عليه النقض بما إذا قطع بالتكليف والأمر مع مخالفة اعتقاده للواقع؛ لعدم الأمر والتكليف في الواقع، فما يقال في الجواب عن ذلك يقال في الجواب عن إشكال محتمل التكليف.

والذي يحسم مادّة الإشكال هو أن يقال : أمّا في صورة القطع بالتكليف المخالف للواقع، فنلتزم بعدم تحقّق عنوان الطاعة فيها، فلو قطع اثنان كلٌّ بتكليف، وطابق اعتقاد أحدهما للواقع، وخالف قطع الآخر له فإنّ الباعث للقاطع نحو الفعل بالذات وإن كان هي الصورة الذهنيّة التي هي المعلومة بالذات، لا الخارج الذي هو معلوم بالعرض، لكن حيث إنّ الصورة الذهنيّة كاشفة عن الواقع وفانية فيه، فكأنّ القاطع لايرىٰ إلّا الواقع، والمفروض أنّ اعتقاد الجاهل المركّب مخالف للواقع، وليس له واقع ، كي تكشف الصورة الذهنية عنه، ومع عدم وجود التكليف فيه واقعاً أصلاً، كيف يُعدّ فعله طاعة؟! بخلاف الآخر، فإنّه لأجل علمه بالتكليف الموجود في الواقع المعلوم بالعرض، يعدّ فعله طاعة.

وأمّا في محتمل التكليف، فكما لا دليل عقلاً ولا نقلاً علىٰ اعتبار قصد الوجه والجزم بالنيّة في العبادات، كذلك لايُعتبر في تحقّق الامتثال فيها العلمُ بوجود التكليف وقصد عنوان الإطاعة والامتثال؛ لعدم داعويّة الأمر إلّا إلى متعلّقه، ومتعلّق الأوامر هو نفس الطبائع، فمجرّد الإتيان بالطبيعة كافٍ في تحقّق الامتثال؛ لعدم اعتبار قصد عنوان الإطاعة والعبادة في امتثالها.

نعم ، قام الدليل علىٰ اعتبار قصد التقرّب به إلىٰ الله تعالىٰ، لا بقصد الرياء ونحوه، فيكفي إيجاد متعلّق الأمر بقصد القربة.

وأمّا ما يقال : من أنّ للامتثال أربع مراتب، الامتثال العلمي التفصيلي، والامتثال العلمي الإجمالي، والامتثال الظنّي التفصيلي، والامتثال الاحتمالي، وأنّه لايجوز الاكتفاء بالمرتبة اللاحقة منها مع إمكان الامتثال بالمرتبة السابقة في جميع المراتب[١].

فهو ممنوع : بل يكفي الامتثال الاحتمالي مع إمكان الامتثال العلمي التفصيلي؛ الذي يحصل بالرجوع إلى مدارك المسألة، وتحصيل العلم بالتكليف.

فتلخّص : أنّ الاحتياط ممكن وحسن في جميع الشبهات البدويّة الوجوبيّة والتحريميّة حتّىٰ في العبادات.

ثمّ علىٰ فرض التنزّل وتسليم اعتبار قصد الإطاعة وعنوان العبادة المتوقّف علىٰ العلم بالأمر، هل يمكن تحقّق ذلك بنفس أوامر الاحتياط أو لا؟

الحقّ عدمه؛ لأنّ شمول أوامر الاحتياط لذلك، يتوقّف علىٰ إمكان الاحتياط بقصد عنوان الطاعة، المفروض توقّفها علىٰ أوامر الاحتياط ، وهو دور واضح.

فإن قلت : أوامر الاحتياط متعلّقة بذات العمل الذي احتمل وجوبه، لا بالعمل المقيّد بأنّه محتمل الوجوب؛ بأن يؤخذ قيد احتمال الوجوب في المأمور به، فإن كان متعلّقها عملاً توصّليّاً يكفي الإتيان به بلا قصد الأمر المتعلّق به، وإن كان متعلّقها العمل العبادي ـ يعني لو تعلّق الأمر به كان عبادة ـ فلابدّ من قصد الأمر المتعلّق به، وهو الأمر بالاحتياط، فيقصد التقرّب به وامتثاله.

قلت : ليس كذلك، بل أوامر الاحتياط متعلّقة بعنوان الاحتياط المفروض توقّفه علىٰ الأمر، ولهذا تشمل أوامرُ الاحتياط فعلَ محتمل الوجوب وتركَ محتمل الحرمة، وليس ذلك إلّا لأجل أنّها عامّة تشمل كليهما، وهو دليل علىٰ عدم تعلّق

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٧١ ـ ٧٢ و ٤٠٠ ـ ٤٠١ .

الأمر بذات العمل.

وقال الميرزا النائيني ﴿ **في المقام ما ملخّصه:** قد يتعلّق أمران ـ أحدهما توصّليّ وجوبيّ، والآخر تعبّديّ ندبيّ ـ بشيء واحد، كما لو نذر الإتيان بصلاة الليل، فإنّ الأمر المتعلّق بصلاة الليل ندبيّ تعبّديّ، والأمر بالوفاء بالنذر توصّلي وجوبيّ، فالأمر النذري يكتسب العباديّة من الأمر الندبي، والأمر الندبي يكتسب الوجوب من الأمر النذري، وقد لا يتّحد متعلّقهما، كالأمر بالوفاء بعقد الإجارة التي متعلّقها أمر عباديّ، كما لو أستأجر أحداً على الإتيان بالصلاة الواجبة عن الغير، فإنّ الأجير إنّما يُستأجر لتفريغ ذمّة الغير، فالإجارة إنّما تتعلّق بما في ذمّة المنوب عنه، وما في ذمّته هي الصلاة الواجبة أو المستحبّة بوصف أنّها واجبة أو مستحبّة، فمتعلّق الأمر الإجاري إنّما هي الصلاة المقيّدة بأنّها مستحبّة للمنوب عنه، لا بذات الصلاة بما هي هي، ومتعلّق الأمر الاستحبابي إنّما هي نفس الصلاة، فلا يتّحد الأمر الاستحبابي مع الأمر الوجوبي الإجاري، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ الأمر بالاحتياط لم يتعلّق بذات العمل مرسلاً عن قيد أنّه محتمل الوجوب، بل التقييد بذلك مأخوذ في موضوع أوامر الاحتياط، وإلّا لم يكن من الاحتياط في شيء، بخلاف الأمر المتعلّق بالعمل المحتاط فيه ، فإنّه على تقدير وجوده الواقعي إنّما يتعلّق بذات العمل، فلم يتّحد متعلّق الأمرين حتّىٰ يكتسب الأمرُ بالاحتياط العباديّةَ من الأمر المتعلّق بالعمل لو فرض أنّه تعلّق به الأمر العبادي[1]. انتهىٰ ملخّصه.

أقول: يرد عليه أوّلاً: بأنّه لا يمكن تعلّق أمرين مستقلّين بشيء واحد إلّا أن يكون أحدهما تأكيداً للآخر ؛ لاستحالة تعلّق إرادتين مستقلّتين بشيء واحد، كما قرّر في محلّه ، كما لا يمكن تعلّق حُبّينِ أو شوقينِ كذلك بشيء واحد.

وثانياً: الأمر النذري فيما ذكره من المثال ليس متعلّقاً بذات صلاة الليل، بل

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٤٠٣ ـ ٤٠٤ .

هو متعلّق بعنوان الوفاء بالنذر، غاية الأمر أنّ الإتيان بصلاة الليل ـ في المثال ـ في الخارج من مصاديقِ الوفاء بالنذر، وهو مصداق صلاة الليل ـ أيضاً ـ فهو مَـجْمع العنوانين اللّذينِ تعلّق بكلّ واحد منهما أمر مستقلّ، وذلك ممكن، كما تـقدّم فـي مسألة اجتماع الأمر والنهي.

وثالثاً : علىٰ فرض الإغماض عن ذلك، وتسليم إمكان تعلّق أمرين مستقلّين بشيء واحد، لا دليل علىٰ اكتساب أحد الأمرين الوصف الفاقد له من الآخر الواجد له. فإنّ ذلك مجرّد دعوىٰ لا دليل عليها، بل الدليل علىٰ خلافها. فـإنّ لكـلٍّ مـن الأمرين ـ اللّذينِ أحدهما وجوبيّ، والآخر استحبابيّ ـ مبادٍ غير ما هو للآخر من المبادي، ولا يُعقل تبدُّل مباديهما باتّحاد متعلّقهما، كما لا يخفىٰ.

فتلخّص : أنّ الإشكال في المقام منحصر في لزوم الدور الذي ذكرناه.

الاستدلال بأخبار (من بلغ)

ثمّ إنّه يمكن الاستدلال لإمكان الاحتياط بأخبار (من بلغ) التي هي المدرك للتسامح في أدلّة السُّنن، مثل صحيحة هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام قال : (من **بلغه عن النبي شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقُله**)[1] إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في ذلك[2]؛ وذلك لأنّه يُستفاد منها : أنّه في محتمل التكليف لأجل قيام خبر ضعيف غير معتبر، لو فـعل ذلك رجـاء ذلك الثواب واحتمال التكليف، لم يكن ذلك تشريعاً محرّماً، بل هو جائز يُـثاب عـليه

١ ـ المحاسن : ٢٥ / ٢، وسـائل الشـيعة ١ : ٦٠، كـتاب الطـهارة، أبـواب مـقدّمة العـبادات، الباب١٨، الحديث ٣.

٢ ـ الكافي ٢ : ٧١ / ١ و ٢، ثواب الأعمال: ١٦٠ / ١، باب ثواب من بلغه شيء من الثواب فعمل به، وسائل الشيعة ١: ٥٩، كتاب الصلاة، أبواب مقدّمة العبادات، الباب ١٨.

بذلك، وهي تدلّ علىٰ أنّه يُثاب عليه وإن لم يكن الواقع كذلك، لكن يُستفاد منها مفروغيّة ترتُّب الثواب علىٰ نفس العمل لو فُرض وجود التكليف به واقعاً وكونه المأمور به؛ أي ثواب نفس ذلك العمل.

والحاصل : أنـّه يُستفاد منها : أنـّه لو فعل محتمل التكليف يترتّب عليه ثواب نفس العمل؛ سواء كان محقّقاً وثابتاً في الواقع أم لا، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

وإنّما الإشكال والخلاف في أنّها هل تدلّ علىٰ استحباب ذلك العمل الذي بلغه، كما اختاره في «الكفاية»[1]، أو أنّها في مقام جعل حجّيّة خبر غير الثقة ـ أيضاً ـ في المندوبات والمكروهات، كما اختاره الميرزا النائيني قدس سره حيث إنّه ذكر فيها احتمالات، واختار منها أنّها في مقام إثبات مسألة اُصوليّة، وهي حجّيّة خبر الواحد وإن لم يوجد فيه الشرائط المعتبرة للحجّيّة، وفي الحقيقة هذه الأخبار مخصِّصة لما دلّ علىٰ اعتبار الوثاقة في حجّيّة خبر الواحد، وأنّ هذا الشرط ـ أي الوثاقة ـ إنّما هو في غير المندوبات والمكروهات، وإنّما تعتبر في الخبر القائم علىٰ وجوب شيء أو حرمته فقط.

ثمّ استشكل علىٰ نفسه : بأنّه كيف يمكن هذا التخصيص مع أنّ بينهما عموماً من وجه؛ حيث إنّ ما دلّ على اعتبار الشرائط يعمّ الخبر الدالّ على الوجوب والاستحباب، وأخبار (من بلغ) وإن اختصّت بالخبر الدالّ علىٰ الاستحباب، إلّا أنّها تعمّ الخبر الواجد للشرائط وفاقدها، ففي الخبر القائم الغير الواجد للشرائط على الاستحباب يقع التعارض بينهما، ولا وجه لتقديم أخبار (من بلغ) علىٰ ما دلّ علىٰ اعتبار الشرائط في حجّيّة الخبر بنحو الإطلاق؟!

وأجاب : مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال : إنّ أخبار (من بلغ) ناظرة إلىٰ أدلّة اعتبار الوثاقة في الخبر، وأنّ هذا الشرط لا يعتبر في الخبر القائم على الاستحباب،

١ ـ كفاية الاُصول : ٤٠١ .

فهي حاكمة علىٰ ما دلّ علىٰ اعتبار الشرائط في حجّيّة خبر الواحد، وفي مورد الحكومة لا تلاحظ النسبة بينهما .

ومضافاً إلىٰ أنّ الترجيح لأخبار (من بلغ) بعمل المشهور بها.

أنّه لو قُدّم ما دلّ علىٰ اعتبار الشرائط في حجّيّة أخبار الآحاد مطلقاً، لم يبقَ لأخبار (من بلغ) مورد ومصداق، بخلاف ما لو قدّمنا أخبار (من بلغ) علىٰ تلك الأدلّة، فإنّ الواجبات والمحرّمات تبقىٰ مشمولة لها[1]. انتهىٰ.

وذكر قدس سره في ضمن الوجوه التي احتملها في الروايات : احتمال أنّ قوله : (فعمله) جملة خبريّة في مقام الإنشاء بمعنىٰ «فليفعل» مثل قوله عليه السلام : (يعيد الصلاة)[2] في مقام الأمر بالإعادة[3].

أقول : المتبادر عرفاً من هذه الروايات هو أنّ ذلك منهم عليهم السلام نظير الجُعل في الجعالة، إلّا أنّه جعل فيها الثواب للعمل علىٰ كلّ تقدير؛ سواء طابق الواقع أم لا؛ حثّاً للمكلّفين علىٰ المحافظة علىٰ الأعمال المندوبة، فجعل الثواب علىٰ فرض عدم مصادفة البالغ للواقع ـ أيضاً ـ لئلّا يتركه المكلّفون، كما أنّه جُعل الثواب لمقدّمات بعض العبادات كالحجّ؛ حثّاً وتحريضاً علىٰ الإتيان به، وحينئذٍ فلا تدلّ تلك الروايات علىٰ استحباب ذلك العمل الذي بلغه ثوابه، كما ذهب إليه في «الكفاية».

ثمّ إنّ ما أفاده الميرزا النائيني قدس سره أيضاً محلّ إشكال :

أمّا أوّلاً : فلأنّه لا تَنافي بين أخبار (من بلغ) وبين أدلّة اعتبار الوثاقة في حجّيّة خبر الواحد؛ لأنّهما مثبتان، وقد قُرّر في محلّه[4] عدم التنافي بين

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٤١٣ ـ ٤١٤ .

٢ ـ تهذيب الأحكام ٢ : ١٤٣ / ١٨، الاستبصار ١: ٣٥١ / ٥، وسائل الشيعة ٤ : ٧١٦، كتاب الصلاة، أبواب تكبيرة الإحرام، الباب ٢، الحديث ٥.

٣ ـ فوائد الأُصول ٣: ٤١٢.

٤ ـ تهذيب الأُصول ٢ : ٧٨.

المثبتَين[١].

وثانياً: ما ذكره ـ من حكومة هذه علىٰ تلك الأدلّة ـ فيه : أنّ الحكومة إنّما هي فيما إذا كان أحد الدليلين ناظراً بنفسه إلىٰ الآخر ومفسّراً له عرفاً، مثل (لاشكّ لكثير الشكّ)[٢] بالنسبة قوله عليه السلام : (إذا شككت فابنِ علىٰ الأكثر)، وما نحن فيه ليس كذلك؛ لعدم النظر في هذه الأخبار إلىٰ أدلّة اعتبار الوثاقة في خبر الواحد عرفاً؛ لتكون حاكمة عليها.

وثالثاً: ما أفاده : من عمل المشهور بهذه الأخبار في الجواب عن الإشكال الذي ذكره. فيه : أنّه لا يتعيّن كون الوجه في عمل المشهور بها هو تقديمهم لها علىٰ تلك الأدلّة، بل يمكن ذلك لوجوهٍ اُخر .

ورابعاً: ما ذكره : من عدم بقاء المورد لهذه الأخبار لو قدّمت الأدلّة الدالّة علىٰ اعتبار الوثاقة في المخبر.

فيه : أنّه على فرض تسليمه ليس ذلك من المرجّحات لتقديم هذه الأخبار، بل لابدّ من إجراء قواعد التعارض بينهما ـ من التخيير أو التساقط ـ علىٰ فرض تعارضهما.

التنبيه الثالث

اختلاف أصالة البراءة باختلاف متعلّقات الأحكام

تختلف أصالة البراءة بحسب أنحاء تعلّق الأوامر والنواهي بالمتعلّقات؛ أي:

---

١ ـ ولا يخفىٰ أنّ اعتبار العدالة والوثاقة ليس معناه إلّا عدم اعتبار خبر غير الموثّق، وإلّا فلا معنىٰ لاعتبارها، فمفاد دليل اعتبارها عدم حجّيّة خبر غير الموثّق مطلقاً. المقرّر حفظه الله .

٢ ـ هذه قاعدة مستفادة من الروايات، راجع وسائل الشيعة ٥ : ٣٢٩، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٦.

بحسب اختلاف متعلّقاتها.

توضيح ذلك : أنّ الأمر والنهي قد يتعلّقان بنفس الطبيعة لا بشرط، ولازم ذلك كفاية الإتيان بفرد منها ـ في الأوامر ـ في تحقّق الامتثال؛ لأنّ كلّ واحد من أفرادها هو تمام الطبيعة المطلوبة، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

وإنّما الإشكال في أنّه لو أتىٰ المكلّف بفردين منها أو أكثر دفعة واحدة، فهل يستحقّ مثوبة واحدة، أو أنّه يستحقّ مثوبات متعدّدة حسب تعدّد الأفراد المأتيّ بها؟ وجهان :

قد يقال بالثاني؛ وذلك لما عرفت من أنّ الطبيعة التي فُرض تعلُّق الأمر بها متكثّرة بذاتها في الخارج بعدد تكثّر أفرادها؛ بحيث يكون كلّ واحد من أفرادها تمام الطبيعة المطلوبة، فكلّ واحد من الأفراد مطلوب مستقلّ، وهو يقتضي ترتّب الثواب علىٰ كلّ واحد منها مستقلّاً، نظير الواجب الكفائي علىٰ احتمال ذكرناه في بابه، وهو أنّه يجب علىٰ كلّ واحد من المكلّفين الإتيان به؛ بحيث لو أتىٰ به جميعُهم استحقّ كلّ واحد منهم المثوبة، ولكن يكفي إتيان واحد منهم به.

فإن قلت : مقتضىٰ ذلك هو أنّ ترك كلّ واحد من أفراد الطبيعة عصيان واحد، فيتحقّق بترك الطبيعة عصيانات عديدة كثيرة.

قلت : ليس كذلك؛ لأنّه مع ترك جميع الأفراد يكون قد ترك الطبيعة المأمور بها، فقد خالف أمراً واحداً، وهو الأمر بالطبيعة، فلا يستحقّ إلّا عقوبة واحدة.

ولكن يرد علىٰ هذا القول : أنّه فرق بين الواجب الكفائي وبين ما نحن فيه؛ حيث إنّه في الواجب الكفائي لكلّ مكلّف تكليف مستقلّ، فالأمر المتعلّق بالواجب الكفائي متوجّه إلىٰ جميع أفراد المكلّفين، فهو أوامر متعدّدة حسب تعدُّد أفراد المكلّفين ومقتضاه ترتّب الثواب علىٰ كلّ واحد منها، بخلاف ما نحن فيه، فإنّه ليس فيه إلّا أمر واحد متعلّق بالطبيعة، ومقتضاه ترتّب مثوبة واحدة علىٰ امتثاله، وعقوبة

واحدة علىٰ مخالفته وتركِها.

هذا في الأمر المتعلّق بالطبيعة.

وأمّا النهي المتعلّق بالطبيعة ـ مثل : «لا تشرب الخمر» ـ فلا إشكال في الفرق بينه وبين الأمر، فإنّ الطبيعة المأمور بها يكفي في امتثاله الإتيان بفرد منها مرّةً واحدة، ويسقط الأمر بها، بخلاف النهي المتعلّق بالطبيعة، فإنّه لابدّ في امتثاله من ترك جميع أفرادها، ومع ترك فردٍ منها فقط لا يسقط النهي، بل هو باقٍ بحاله، وكذلك لو ارتكب فرداً منها.

وهذا ممّا لا إشكال فيه.

وإنّما الإشكال في وجه ذلك وسرّه، مع أنّ متعلّقهما واحد، فإنّه لا يصحّ ذلك علىٰ طبق الموازين العقليّة.

فإنّ ما ذكره بعضهم: من أنّ الطبيعة توجد بوجود فردٍ منها، وانعدامها إنّما هو بانعدام جميع أفرادها، فلها وجودات متعدّدة وعدم واحد[1].

فاسدٌ، فإنّه قد حقّق وقرّر في محلّه: أنّه كما أنّ لها وجودات متعدّدة، كذلك لها أعدام متعدّدة، فوجود كلّ فرد منها وجود لها، وعدم ذلك الفرد عدم لها، وعدمُ فردٍ آخر منها عدمٌ آخر لها.

والحقّ: أنّ هذا الفرق بينهما عرفيّ عقلائي، فالنهي إذا تعلّق بالطبيعة فعند العرف والعقلاء امتثال ذلك النهي إنّما هو بترك جميع أفرادها، بخلاف الأمر، فالفرق بينهما عقلائيّ لا عقليّ.

وقد يتعلّق الأمر والنهي بصِرف الوجود الذي لا تكرّر فيه، ومقتضىٰ تعلّق الأمر به هو كفاية الإتيان بفرد من الأفراد؛ سواء قلنا بأنّه عنوان بسيط والأفراد محصِّلة له، أم قلنا بأنّه عنوان منتزع من الأفراد متّحد معها في الوجود، ويوجد

---

١ ـ أنظر كفاية الأُصول : ١٨٢ ـ ١٨٣.

بوجود الأفراد، وحيث إنّ صِرف الوجود لا يتكرّر، فليس له إلّا امتثال واحد ومثوبة واحدة، وكذلك لو تعلّق النهي به.

وقد يتعلّق الأمر والنهي بالأفراد بنحو الاستغراق، مثل : «أكرم كلّ عالم»؛ لما عرفت من أنّ لفظة «كلّ» ونحوها موضوعة للكثرة، والأمر المتعلّق به ينحلّ عرفاً إلىٰ أوامر متعدّدة حسب تعدّد أفراد مدخوله، وكذلك بالنسبة إلىٰ المكلّفين، فلكلّ واحد منهم أمر مستقلّ يُثاب علىٰ امتثاله، ويُعاقب علىٰ تركه، وكذلك لو تعلّق النهي بها كذلك.

وقد يتعلّق الأمر والنهي بمجموع الأفراد باعتبارها أمراً واحداً، مثل : «أكرم مجموع العلماء»؛ بحيث لو أخلّ بإكرام واحد منهم لما حصل الامتثال أصلاً، ويتحقّق العصيان والمخالفة بترك إكرامِ واحدٍ منهم، وتترتّب العقوبة عليه، وتترتّب علىٰ إكرام مجموعهم مثوبةٌ واحدة.

وذكر **بعض الأعاظم (الميرزا النائيني**تَدُّسِّرُهُ**)** هنا قسماً آخر : بأن يتعلّق الأمر أو النهي بشيء بنحو المعدولة المحمول، مثل : «كُن لا شارب الخمر»[1].

ولكن مرجعه إلىٰ أحد الأقسام المذكورة، وليس قسماً مستقلّاً برأسه.

إذا عرفت ذلك نقول : لو شكّ في فرد بنحو الشبهة الموضوعيّة فيما لو تعلّق الأمر بالأفراد بنحو الاستغراق، مثل : «أكرم كلّ عالم»، وشكّ في أنّ زيداً عالم أو لا، أو قال: «لا تصلِّ في وَبَر ما لا يُؤكل لحمه»، وشكّ في لباسٍ أنّه منه أو ممّا يؤكل لحمه، فقد يقال بعدم جريان البراءة العقليّة فيه؛ لأنّ ما هو وظيفة الشارع من البيان قد صدر منه ووصل إلينا، فلو ترك إكرام المشكوك أنّه عالم، وصادف كونه عالماً في الواقع، فهو ليس بمعذور؛ لعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لما عرفت من صدور ما هو وظيفة الشارع من البيان بقوله: «أكرم كلّ عالم»، ولا يجب عليه غير

---

١ ـ فوائد الأُصول ٢ : ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

ذلك من بيان أنّ هذا الفرد عالم، أو ليس بعالم، ولا مؤمّن من العقوبة فيه عقلاً[١].

وفيه : أنّ البيان الكلّي وإن كان صادراً قطعاً، لكن المفروض أنّ الحكم متعلّق بكلّ فرد فردٍ، غاية الأمر أنّه ليس بنحو التفصيل؛ بأن يقول : «أكرم زيداً وأكرم عمراً» وهكذا، بل بنحو الإجمال بقوله : «أكرم كلّ عالم»، فكما إذا لم يعلم بتعلّق وجوب الإكرام بزيد في الأوّل ـ أي إذا تعلّق الحكم بكلّ فرد فرد بنحو التفصيل ـ لايجب إكرامه لجريان قاعدة القبح، كذلك فيما لو صدر الحكم بنحو الإجمال والكلّي الاستغراقي؛ لعدم الفرق بين الصورتين إلّا بالإجمال والتفصيل.

لا أقول : إنّ الحكم متعلّق بالأفراد المعلومة، بل أقول: إنّه متعلّق بالأفراد الواقعيّة للعلماء، لكن العقاب علىٰ المشكوك عالميّته منها عقاب بلا حجّة وبيان، فلا إشكال في جريان البراءة العقليّة في الفرد المشكوك.

فإن قلت : مقتضىٰ ذلك البيان جواز التمسُّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة للمخصّص، كما لو قال : «أكرم العلماء، ولا تكرم الفسّاق منهم»، وشكّ في أنّ زيداً العالم فاسق أو لا بنحو الشبهة الموضوعيّة، فلم تعلم حرمة إكرام زيد، والمفروض أنّه عالم، فيتمسّك بأكرم العلماء في وجوب إكرامه.

قلت : الحكم بعدم جواز التمسُّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة للمخصِّص، ليس لأجل عدم جريان البراءة العقليّة في الشبهات الموضوعيّة؛ ليرد ما ذكر، بل إنّما هو لأجل ما ذكرناه في محلّه : من أنّه يعتبر في جواز التمسّك بالظواهر ـ مضافاً إلى الصدور والظهور وحجّيّتها ـ إحراز تطابق الإرادة الجدّيّة مع الإرادة الاستعماليّة، وزيد في المثال المذكور وإن كان من المصاديق المشتبهة للمخصِّص، فليس المخصِّص حجّة فيه، ولكن لا يجوز التمسّك بالعامّ ـ أيضاً ـ لعدم إحراز تطابق الجدّ والاستعمال فيه.

---

١ ـ اُنظر نهاية التقرير ١ : ١٧٤ ـ ١٧٨ .

نعم أصالة تطابقهما جارية فيما لو شكّ في أصل التخصيص، لكن فيما نحن فيه ـ أي ما كان أصل التخصيص معلوماً، وشكّ في فرد أنّه من مصاديق ذلك المخصّص أو لا ـ فإنّ الأصل المزبور من الأُصول العقلائيّة، وليس بناؤهم عليه في هذا المقام، ولا أقلّ من الشكّ في بنائهم عليه فيه، فالمقام من المصاديق المشتبهة لهذا الأصل العقلائي.

وبالجملة: الوجهُ فيما ذكرناه ـ من جريان البراءة العقليّة ـ عدمُ تعلّق الحكم بعنوانٍ محصِّله الأفراد حتىٰ يقال: إنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة، كما هو كذلك لو تعلّق الأمر بمجموع الأفراد، كما سيجيء بيانه، بل الحكم فيما نحن فيه متعلّق بنفس الأفراد؛ أي كلّ فردٍ فرد، غاية الأمر أنّه بنحو الإجمال والكلّي الاستغراقي، فالعقاب علىٰ المشكوك عقاب بلا بيان ولا حجّة.

ثمّ إنّه ذكر الميرزا النائيني تتئ لبيان جريان البراءة العقليّة في الشبهات الموضوعيّة، ما حاصله: أنّ التكاليف الشرعيّة إنّما صدرت علىٰ نهج القضايا الحقيقيّة التي تنحلّ إلىٰ قضيّة شرطيّة، مقدّمها وجود الموضوع، وتاليها عنوان المحمول، فلابدّ من فرض وجود الموضوع في ترتّب الحكم، فمع العلم بعدم وجود الموضوع خارجاً يُعلم بعدم فعليّة التكليف، ومع الشكّ في وجوده يُشكّ في فعليّته؛ لأنّ المناط في صحّة العقوبة عقلاً هو أن يكون التكليف قابلاً للباعثيّة والداعويّة، وذلك لا يكون إلّا بعد العلم بتحقّق الموضوع وانطباق الكبرىٰ المجعولة الشرعيّة عليه، والفرض عدم العلم بتحقّق الموضوع في المقام، فلا تصحّ العقوبة عليه[1]. انتهىٰ.

أقول: علىٰ فرض تسليم أنّ التكاليف الشرعيّة علىٰ نهج القضايا الحقيقيّة، إنّ القضيّة الحقيقيّة من القضايا البتّيّة، ولذا قسّموا القضايا البتّيّة إلىٰ الحقيقيّة

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣: ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

والخارجيّة، وجعلوا الشرطيّة في مقابل البتّيّة[١]، ولا تنحلّ القضايا الحقيقيّة إلىٰ الشرطيّة، وليس ذلك مقصوداً ومراداً للمحقّقين من المنطقيّين أيضاً.

وبالجملة : لا فرق بين القضيّة الحقيقيّة والخارجيّة في أنّ كلّ واحدة منهما من القضايا البتّيّة لا الشرطيّة، بل الفرق بينهما إنّما هو في أنّ الموضوع في الحقيقيّة جُعِل بنحوٍ لا تنحصر أفراده في الأفراد الموجودة بالفعل فقط، بل الأعمّ من الموجودة المحقّقة والمقدّرة؛ وأنّ المراد كلّما لو وجد فرد منه ولو بعد أزمنة كثيرة ينطبق عليه ذلك الموضوع، ويترتّب عليه الحكم، مثل «النار حارّة»، ومثل ﴿لِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[٢]، فمتىٰ تحقّق عنوان المستطيع إلىٰ يوم القيامة، ووجد فرد منه، وصدق عليه عنوانه، يترتّب عليه وجوب الحجّ، فحيث إنّ الموضوع فيها كذلك قالوا: إنّها في قوّة قضيّة شرطيّة، لا إنّها قضيّة شرطيّة حقيقة، بخلاف القضايا الخارجيّة، فإنّ الموضوع فيها عنوان لا ينطبق إلّا علىٰ الأفراد الموجودة المحقّقة خارجاً بالفعل فقط، مثل: «قُتل مَن في العسكر».

فما ذكره تَتِّئُ من الوجه لجريان البراءة العقليّة في الشبهات الموضوعيّة لا يخلو عن الإشكال، بل الوجه فيه ما ذكرناه.

هذا كلّه فيما لو تعلّق الحكم بالأفراد بنحو الاستغراق.

وأمّا لو تعلّق بمجموع الأفراد فلا ريب في أنّ الامتثال في مثل «أكرم مجموع العلماء» إنّما يتحقّق بإكرامهم جميعاً؛ بحيث لو ترك واحداً منهم لما حصل الامتثال أصلاً وإن أكرم الباقين منهم، ويتحقّق العصيان بذلك، ومع إكرام جميعهم يترتّب عليه مثوبة واحدة.

وهذا ممّا لا إشكال فيه.

---

١ ـ شرح المنظومة (قسم المنطق): ٤٦ و ٥٠.

٢ ـ آل عمران (٣) : ٩٧.

وإنّما الإشكال فيما لو شكّ في فرد أنّه عالم أو لا، فهل الشكّ في ذلك من قبيل الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، كما هو مختار الميرزا النائينيقدس‌سره فيتفرّع عليه جريان البراءة فيه؛ بناءً علىٰ جريانها في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين ؟

قالقدس‌سره : إنّه لا فرق بينه وبين ما لو تعلّق الحكم بالأفراد بنحو الاستغراق ـ كما في الفرض السابق ـ إلّا أنّ الشكّ فيه من قبيل الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين، وما نحن فيه من قبيل الارتباطيّين[1].

وفيه : أنّه قد ذكرنا في مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، أنّه قد يكون الجزء المشكوك ممّا يشكّ في صدق عنوان المأمور به بدونه، كالركوع في الصلاة مثلاً، ففي مثل ذلك لا تجري البراءة، ولابدّ من الإتيان به؛ لأنّ مع تركه لم يعلم بتحقّق المأمور به الواجب ولو علىٰ القول بالأعمّ، بخلاف ما لو لم يكن كذلك، كما لو فرض صدق الصلاة علىٰ الفاقدة للسورة ولو بناء على القول بالأعمّ، فإذا شكّ في وجوب السورة فهي مورد جريان البراءة؛ لأنّ المفروض صدق الصلاة علىٰ الفاقدة لها، وجزئيّة السورة غير معلومة.

وما نحن فيه من قبيل الأوّل؛ لأنّ نسبة الأفراد إلىٰ عنوان مجموع العلماء نسبة المحصِّل إلىٰ العنوان المحصَّل، والعلم باشتغال الذمّة بوجوب إكرام مجموع العلماء يقتضي العلم بالفراغ والخروج عن عهدة هذا التكليف، ومع ترك إكرام المشكوك يشكّ في صدق العنوان المعلوم اشتغال الذمّة بوجوبه، فلابدّ من الإتيان به ليحصل العلم بالفراغ. هذا فيما لو تعلّق الأمر بالمجموع.

أمّا لو تعلّق النهي به فلا مانع من جريان الأصل في الفرد المشكوك، كما لو شكّ في أنّ مجموع الفسّاق في مثل قوله : «لا تكرم مجموع الفسّاق»، هي العشرة أو التسعة؛ للشكّ في أنّ زيداً فاسق أو لا، فإنّ العقاب علىٰ إكرام التسعة فقط ـ بترك

ـــــــــــــــ

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٢٠١ ـ ٢٠٢.

إكرام زيد المشكوك ـ عقاب بلا بيان وحجّة لعدم العلم بذلك[١].

ولو تعلّق الأمر بصِرف الوجود فلا مجرىٰ لأصالة البراءة؛ لأنّه مع الإتيان بالفرد المشكوك يشكّ في الامتثال والإتيان بالمأمور به المعلوم وجوبه؛ سواء قلنا بأنّه عنوان بسيط والأفراد محصِّلة له، أم قلنا بأنّه عنوان منتزع من الأفراد، ووجوده بعين وجود الأفراد التي هي منشأ انتزاعه.

ولو تعلّق النهي بصِرف الوجود فلا مانع من جريان أصالة البراءة في المشكوك فرديّته.

وكذلك لو تعلّق الأمر بالطبيعة ، فإنّه لا يجري الأصل في الفرد المشكوك فرديّته لها، بخلاف ما لو تعلّق النهي بها.

والسرّ في جميع الموارد التي قلنا فيها بجريان أصالة البراءة في الفرد المشكوك في الشبهات الموضوعيّة، هو أنّ الكبرىٰ الكلّيّة الشرعيّة ليست حجّة في الصُّغرىٰ المشكوكة، وإنّما تنتج إذا انضمّت إليها صُغرىٰ معلومة.

ثمّ إنّه هل يوجد في المقام أصل موضوعيّ يُحرز به الموضوع أو لا؟

فنقول : أمّا في صورة تعلّق الأمر بجميع الأفراد بنحو الاستغراق، مثل «أكرم كلّ عالم» لو شكّ في فرد أنّه عالم أو لا مع كونه عالماً سابقاً، فيستصحب علمه، فيحكم عليه بوجوب الإكرام، ومع عدم كونه عالماً سابقاً، ففي جريان استصحاب ذلك العدم، فيترتّب عليه عدم وجوب إكرامه، تأمّل وتردّد[٢].

وأمّا في صورة تعلّق الأمر أو النهي بالمجموع فباستصحاب عالميّة زيد ـ

---

١ ـ يمكن أن يقال بعدم الفرق بين الأمر والنهي لو فرض أنّ نسبة الأفراد إلىٰ المجموع نسبة المحصِّل إلىٰ المحصَّل، وأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني. المقرّر حفظه الله.

٢ ـ لافرق بين أن يكون الحالة السابقة لفرد هو العلم أو عدم العلم إذ لا يعتبر في الاستصحاب إلّا اليقين السابق والشكّ اللاحق من غير فرق بين الوجود والعدم. المقرّر حفظه الله.

مثلاً ـ لايثبت موضوع الحكم، وأنّ الموضوع مركّب منه ومن سائر أفراد العلماء، ولا باستصحاب عدم عالميّته يثبت أنّ موضوع الحكم هو باقي الأفراد لأنّ موضوع الحكم في الكبرىٰ ليس هو نفس المستصحب ليترتّب عليه حكمها، بخلاف الفرض الأوّل؛ حيث إنّ متعلّق الحكم فيه نفس الأفراد، فالمستصحب فيه هو عين الموضوع الذي تعلّق به الحكم.

نعم لو فرض أنّ المجموع في الفرض الثاني هو هذه التسعة، وشُكّ في ذلك لأجل احتمال زوال عِلم أحد الأفراد، أو لاحتمال صيرورة فردٍ آخر عالماً، فباستصحابه يترتّب عليه الحكم.

وكذا الكلام لو تعلّق الحكم بصِرف الوجود.

التنبيه الرابع

في دوران الأمر بين التعيين والتخيير

البحث فيما لو شُكّ في واجب أنّه تعيينيّ أو تخييريّ.

وقبل بيان ما هو الحقّ في جريان البراءة فيه وعدمه، لابدّ من تقديم اُمور:

الأمر الأوّل : قد تقدّم في مباحث الألفاظ معنىٰ الوجوب التخييري، وبيان دفع الإشكالات الواردة عليه، مثل لزوم تعلّق الإرادة والبعث بالأمر المبهم وغير ذلك، وأنّه قد يتعلّق الغرض بأحد أمرين ليس بينهما جامع يتعلّق الأمر به، أو أنّ بينهما جامعاً بعيداً يحتاج في تعلّق الأمر به إلىٰ بيان أفراده، ومعه يصير الأمر بالجامع لغواً، فيقول: «افعل هذا أو ذاك»، والواجب التخييري عبارة عن ذلك.

وأمّا ما تقدّم من المحقّق الخراساني قدس سره من إنكاره للواجب التخييري؛ لأنّ الغرض الواحد لا يصدر من اثنين بما هما اثنان؛ لأنّ الواحد لايصدر إلّا من

الواحد[١]، وأنّ كلّ ما هو ظاهر في ذلك فالواجب الذي تعلّق الأمر به في الواقع هو الجامع بينهما، وأنّ التخيير بين أفراده عقليّ، لا شرعيّ[٢].

ففيه: مضافاً إلىٰ ما تقدّم من الإشكال عليه بأنّ مورد قاعدة «الواحد لا يصدر إلّا من الواحد» هو الواحد الحقيقي البسيط من جميع الجهات، والإغماض عن عدم جريانها في مثل المقام من الأُمور الاعتباريّة، أنّ الملحوظ في هذا التقسيم إنّما هو البعث والإرادة، وأنّهما لو تعلّقا بواحد معيّن فالواجب تعيينيّ، ولو تعلّقا بأحد أمرين يحصل الغرض بأحدهما فهو تخييريّ، وليس ذلك التقسيم مربوطاً بالغرض ليقال: إنّ الواحد لا يصدر إلّا من الواحد، كيف ولو كان المناط هو الغرض في الواجبات ففي الصلاة أغراض متعدّدة مختلفة، كالتقرّب إلىٰ الله، وأنّها «معراج المؤمن»[٣]، و«قُربان كلّ تقيّ»[٤]، وغير ذلك، فالمناط في هذا التقسيم ليس هو وحدة الغرض وتعدّده.

مع أنّه قد يكون للمولىٰ غرضان يكفيه أحدهما، وبينهما التضادّ ولا يجتمعان أصلاً، ولا جامع بينهما حتّىٰ يقال: إنّ الواجب هو ذلك الجامع، فلا محيص ـ في مثل ذلك ـ عن القول بالوجوب التخييري.

وكذلك لو لم يكن بين الغرضين تضادّ، لكن فرض أنّ في الجمع بينهما مفسدةً، كما لو تعلّق الغرض إمّا بإكرام التجّار أو الفقراء، مع تحقّق المفسدة في إكرام جميعهم، فإنّه لا محيص إلّا بأن يقول: أكرم التجّار أو الفقراء.

---

١ ـ الأسفار ٧: ٢٠٤.

٢ ـ كفاية الأُصول: ١٧٤.

٣ ـ إشارة إلى ما في الحديث من أنّ الصلاة معراج المؤمن، اعتقادات المجلسي: ٣٩.

٤ ـ إشارة إلى ما في الحديث من أنّ الصلاة قربان كلّ تقيّ، الكافي ٣: ٢٦٥ / ٦، الفقيه ١: ١٣٦ / ٦٣٧، وسائل الشيعة ٣: ٣٠، كتاب الصلاة، أبواب اعداد الفرائض، الباب ١٢، الحديث ١.

وبالجملة: ما ذكره في «الكفاية» محلّ إشكال بل منع.

الأمر الثاني: ذكر الميرزا النائيني‏ؒ: أنّ الواجب التخييري على ثلاثة أقسام:

الأوّل: بحسب الجعل الابتدائي؛ بأن كان الخطاب من أوّل الأمر خطاباً تخييريّاً ذا أفراد، في مقابل الواجب التعييني، مثل وجوب الخصال الثلاث في بعض الكفّارات تخييراً.

الثاني: التخيير الناشئ عن تزاحم الحكمين وتمانع الخطابين في مقام الامتثال، وليس أحدهما أولىٰ من الآخر بالرعاية وأهمّ مع أنّهما بحسب أصل الجعل والتشريع مطلقان بالنسبة إلى حال اجتماع كلٍّ منهما مع الآخر، وليس بين متعلّقيهما تمانع وتضادّ، ولكن عَرَضَ التمانعُ والتضادّ في مقام الامتثال؛ لعدم تمكّن المكلّف من الجمع بين امتثاليهما، فلابدّ ـ حينئذٍ ـ من تقييد الإطلاق فيٰ كلّ واحد منهما عقلاً ـ في مقام الامتثال ـ بصورة عدم الإتيان بالآخر؛ لأنّ المفروض عدم تمكّن المكلّف من الجمع بينهما، واشتراط التكليف بالقدرة ضروريّ.

الثالث: التخيير الناشئ عن تعارض الحجّتين وتنافي الطريقين، كتعارض فتوىٰ المجتهدين المتساويين، أو تعارض الخبرين المتنافيين المتساويين؛ أي المتعادلين[1]. انتهىٰ.

أقول: يرد عليه:

أوّلاً: أنّ ما ذكره في القسم الثاني: من تقييد إطلاق كلٍّ منهما عقلاً، فيه ما تقدّم سابقاً من أنّه لا سبيل للعقل إلىٰ تقييد إطلاق الحكم الشرعي؛ إذ ليس لأحد الحاكمين تقييد إطلاقِ حكمِ حاكمٍ آخر، بل إطلاقهما باقٍ بحاله في حال التزاحم، غاية الأمر أنّ المكلّف معذور في ترك امتثال أحدهما إذا أتىٰ بالآخر.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣: ٤١٧ ـ ٤٢٠.

وثانياً: أنّ ملاك التقسيم هو اختلاف الأقسام بنفسها، مثل: الكلمة: إمّا اسم، أو فعل، أو حرف، والتخيير في الأقسام الثلاثة التي ذكرها لا ملاك له. غاية الأمر أنّ ما فيه التخيير مختلف، واختلافه لا يوجب اختلاف الأقسام وتكثيرها، وإلّا فالأقسام تزيد علىٰ ما ذكره، فإنّ التخيير قد يقع في باب الكفّارات، وقد يقع بين القصر والإتمام في أماكن التخيير، وغير ذلك.

ولكن سيأتي البحث عن كلّ واحد من الأقسام الثلاثة التي ذكرها﷿ فيما سيأتي إن شاء الله.

الأمر الثالث: الملاك كلّ الملاك في جريان البراءة العقليّة هو الشكّ في التكليف، كما أنّ الملاك في الحكم بالاشتغال هو الشكّ في سقوط التكليف بعد العلم بثبوته وأمّا اشتراط كون المرفوع ممّا في رفعه الامتنان وأمراً مجعولاً ـ أي: ممّا تناله يد الوضع والرفع الشرعيين ـ فهو من شرائط البراءة النقليّة لا العقليّة.

الأمر الرابع: ذكر بعض الأعاظم: أنّه كما يمكن اشتراط التكليف بشرطٍ في عالم التشريع ـ كاشتراط وجوب الحج بالاستطاعة ـ كذلك يمكن حدوث اشتراط للتكليف في مرحلة بقائه، كما لو فرض اشتراط وجوب الصلاة بقاءً بعدم الصيام، وهذان الفرضان متعاكسان في جريان البراءة والاشتغال عند الشكّ فيهما، فلو شكّ في إطلاق التكليف واشتراطه في الابتداء، فالأصل يقتضي البراءة عند عدم وجود ما يشكّ في شرطيّته؛ للشكّ في التكليف حينئذٍ.

ولو شكّ فيهما في الثاني ـ أي: بقاءً ـ فالأصل يقتضي الاشتغال؛ لأنّ مرجعه إلى الشكّ في سقوط التكليف بالإتيان بالصلاة[1]. انتهىٰ.

أقول: القسم الثاني الذي ذكره غير متصوّر، وهو اشتراط التكليف في مرحلة البقاء فقط؛ وذلك لأنّه إن أراد أنّ الحكم مطلق ومشروط معاً فهو محال، وإن أراد

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣: ٤٢١ ـ ٤٢٢.

أنّه مطلق ابتداءً في الواقع، ثمّ بدا له الاشتراط بقاءً، فهو بِداءٌ مستحيل بالنسبة إليه تعالىٰ، وإن أراد أنّه مطلق في وقت معيّن وإلى حدّ معيّن كالزوال، ومشروط بعد ذلك الوقت والحدّ، فهو منجّز في الابتداء، ومشكوك بعد ذلك الحدّ والوقت؛ للشكّ في ثبوته بعد هذا الوقت عند عدم ما احتمل اشتراط التكليف به، فما ذكره ليس قسماً آخر.

أنحاء الشكّ في التعيين والتخيير

إذا تمهّد ذلك فاعلم: أنّ الشكّ في واجب أنّه تعييني أو تخييريّ يتصوّر على أقسام:

الأوّل: أن يعلم بوجوب شيء قطعاً ويشكّ في آخر أنّه عِدْلٌ له حتّى يكون الأوّلُ ـ الذي عُلِم وجوبه ـ أحدَ فردي الواجب المخيّر، أو لا بل هو ـ أي الأوّل ـ واجب معيّن؛ لا يقوم مقامه شيء آخر، ولا عِدل له.

الثاني: أن يعلم بوجوب شيئين، ولكن يشكّ في أنّ كلّاً منهما واجب تخييراً؛ وأنّ أحدهما عِدْلٌ للآخر يقوم مقامه، ويكفي الإتيان بأحدهما، أو أنّهما واجبان كلّ واحد منهما تعييناً.

الثالث: ما لو علم بوجوب شيء، وعلم بأنّ شيئاً مسقط للأوّل، ولكن شكّ في أنّ إسقاطه من جهة وجوبه من جهة أنّه عِدلٌ له تعلّق به الوجوب أيضاً تخييراً، أو أنّه مستحبّ أو مباح يسقط الأوّل من جهة انتفاء ملاك وجوب الأوّل بإتيانه أو لجهة اُخرىٰ.

ثمّ إنّه اختلف في معنى الوجوب التخييري على أقوال:

الأوّل: أنّ كلّ واحد من الأفراد واجب مشروط بعدم وجود الآخر، فالشكّ في الوجوب التخييري مرجعه إلى الشكّ في إطلاق التكليف في كلّ واحد منهما،

واشتراطه[1].

الثاني : ما ذكره المحقّق الخراساني[2]، وتبعه شيخنا الحائري في «الدرر»[3]: من أنّ الوجوب فيه متعلّق بالجامع بين الأفراد.

الثالث : ماهو المختار من أنّ الوجوب التخييري سنخٌ خاصّ من الوجوب، متعلّقه مردّد بين أكثر من واحد، في قبال الوجوب التعييني الذي متعلّقه شيء واحد معيّن.

وقد عرفت أنّه ذكر الميرزا النائيني للواجب التخييري أقساماً ثلاثة، وإن أوردنا عليه ما تقدّم، لكن لا بأس بالتعرّض لصورة الشكّ في كلّ واحد من الأقسام التي ذكرها :

أمّا القسم الأوّل الذي ذكره، وهو أن يجعل التخيير في ابتداء الجعل والتشريع، مع البناء على أنّ معنى الوجوب التخييري: هو تعلّق الوجوب بكلّ واحد من الأفراد مع التقييد بعدم الآخر، فمرجع الشكّ في وجوب الفعل تعييناً أو تخييراً إلى الشكّ في ثبوت التكليف مع فقد ما احتمل اشتراطه به؛ لأنّه مع احتمال اشتراطه بما هو مفقود لايعلم بتعلّق التكليف به متعيّناً، فتجري البراءة بالنسبة إلى وجوبه التعييني.

وأمّا بناءً على ما اختاره في «الكفاية» في معنى الوجوب التخييري: من أنّ الوجوب متعلّق بالجامع بين الأفراد، فذكر شيخنا الحائري في «الدرر» فيه وجهين:

الأوّل : أنّ تعلّق التكليف بهذا الموضوع معلوم، ويشكّ في أنّه هل يسقط بإتيان شيء آخر أم لا؟ فمقتضى الاشتغال بالحكم الثابت يقيناً اليقينُ بالفراغ عن

---

١ ـ اُنظر ما قرّره المحقّق النائيني في فوائد الاُصول ١ : ٢٣٢ ـ ٢٣٣ .

٢ ـ كفاية الاُصول : ١٧٤ .

٣ ـ درر الفوائد : ٤٨١ .

عهدة التكليف.

الثاني : أنّ مرجع الشكّ في المقام إلى الشكّ في الإطلاق والتقييد؛ لأنّ الشيئين إن اتّحدا في الأثر فاللازم عند العقل استناد ذلك الأثر إلى الجامع، وحينئذٍ فمرجع الشكّ في التعيين والتخيير إلى أنّ التكليف الواجب، هل هو متعلّق بالجامع بين الفردين، أو بخصوص ذلك الفرد؟ فالمرجع هو البراءة عن الخصوصيّة الفردية للشكّ فيها.

ثمّ **اختار الأوّل**؛ لأنّ الأمر بالخصوصيّة الفرديّة معلوم، وهو حجّة للمولى على العبد، وسقوطه بالفرد الآخر مشكوك[١]. انتهى.

أقول : تعلُّق الأمر بخصوص ذلك الفرد وإن كان معلوماً، لكنّه مردّد بين الإرشادي الذي لا يترتّب عليه شيء على فرض كون الواجب هو الجامع، وبين المولوي على فرض تعيّنه، فمقتضى الأصل هو البراءة عن وجوب الخصوصيّة الفرديّة.

وذكر **المحقّق العراقي**: أنّ الطلب في الواجب التعييني متعلّق به بشراشر وجوده علىٰ جميع التقادير؛ سواء أتىٰ بشيء آخر أم لا، ومقتضاه النهي عن ضدّه العامّ؛ أي الترك أيضاً على جميع التقادير.

وأمّا في الواجب التخييري فالطلب فيه ناقص، فإنّه متعلّق به لا على جميع التقادير، بل على فرض عدم الإتيان بالعِدْل، ومقتضاه النهي عن ضدّه على فرض عدم الإتيان بالعِدْل أيضاً، لا مطلقاً، فالطلب في الأوّل طارد لجميع أنحاء عدمه ويسدّ جميعها، بخلافه في الثاني فإنّه طارد للعدم علىٰ فرض عدم الإتيان بالصوم، ومقتضى هذا العلم الإجمالي تحصيل البراءة اليقينيّة بالإتيان بصيام ستّين يوماً.

---

١ ـ درر الفوائد : ٤٨١ .

فاستشكل على الميرزا النائيني‌ قدس‌سره القائل بالبراءة عن التعينيّة[١]. انتهى ملخّص كلامه‌ قدس‌سره.

وفيه : **أوّلاً** : أنّ التفصيل الذي ذكره في مقام الفرق بين الواجب التعييني والتخييري، عبارة أُخرى عمّا ذكره الميرزا النائيني‌ قدس‌سره : من اشتراط الوجوب في كلّ واحد من الأطراف بعدم الإتيان بالآخر[٢]، غاية الأمر أنّه عبّر بلفظ الاشتراط، ولم يعبّر المحقّق العراقي بلفظ الاشتراط، بل بما يرادفه.

وثانياً : قد عرفت سابقاً تسالمهم على عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهيَ عن ضدّه العامّ؛ بمعنى الترك، بمعنى تركّب الواجب من وجوب الفعل وحرمة الترك؛ بأن يترتّب عليه عقوبتان، فما ذكره : من حرمة ترك الواجب المعيّن على جميع التقادير؛ لاقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه العامّ، وحرمة ترك الواجب المخيّر لا مطلقاً، بل علىٰ تقدير عدم الإتيان بالعِدْل؛ لما ذكر، ممنوع.

وثالثاً : على فرض تسليم اقتضاء الأمر بالشيء النهيَ عن ضدّه العامّ وحرمة الترك، لكن ما ذكره‌ قدس‌سره من الاستدلال للاشتغال هو عين المدّعى، لأنّ المفروض الشكّ في أنّه واجب تعييناً أو تخييراً، مع العلم الإجمالي بأصل الوجوب.

وحينئذٍ فنقول : إنّ مراده‌ قدس‌سره وجوب الإتيان بما احتمل وجوبه، كالصيام في المثال، مع أنّه على فرض الإتيان بالعتق لا حجّة علىٰ وجوبه والتكليف به؛ لعدم العلم الإجمالي حينئذٍ؛ لاحتمال أن يكون الواجب في الواقع تخييريّاً وقد أتى بأحد الأفراد، فالشكّ حينئذٍ في أصل ثبوت التكليف بخصوص الصيام.

اللّهم إلّا أن يتشبّث بما ذكره الميرزا النائيني‌ قدس‌سره : من أنّ الواجب مشروط بقاءً

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٢٨٨ ـ ٢٨٩ .

٢ ـ راجع فوائد الأُصول ١ : ٢٣٢ ـ ٢٣٣ .

واستمراراً، لا حدوثاً[١]؛ ليرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في السقوط، لا الثبوت، وقد تقدّم بيان فساده.

وبعبارة أُخرىٰ: أيّة حجّة تحملنا على الإتيان بخصوص الصيام مع الإتيان بالعتق، مع دوران الأمر بين تعلُّق الإرادة به تامّة علىٰ جميع التقادير، وبين تعلّقها به ناقصةً علىٰ تقدير عدم الإتيان بالعتق الذي هو عِدْله؟!

وأمّا بناءً على المختار من معنى الوجوب التخييري، وأنّه سِنْخ خاصّ من الوجوب في مقابل الوجوب التعييني، فلو شكّ في واجب أنّه تعيينيّ أو تخييريّ بهذا المعنى، ففي جريان البراءة عن التعيينيّة أو الاشتغال وجهان:

من أنّه لم يعلم بوجوب خصوصيّة ما احتمل تعيّنه؛ لعدم قيام حجّة عليه على الفرض، فيلزم جريان البراءة عن وجوبِ خصوصه.

ومن أنّ الطلب هنا معلوم، فلو ترك الإتيان بما احتمل تعيّنه لمكان الإتيان بعِدله المحتمل، وكان في الواقع واجباً معيّناً، عُدّ عند العرف والعقلاء عاصياً، فالخصوصيّة مشكوكة الوجوب، لكن حيث إنّ أصل الطلب معلوم ويقينيّ، فلابدّ من تحصيل البراءة اليقينيّة بالإتيان بما احتمل تعيّنه.

هذا كلّه بناءً على الوجه الأوّل من وجوه التخيير التي ذكرناها.

وأمّا بناءً على الوجه الثاني، وهو ما لو علم بوجوب هذا وذاك، لكن شُكّ في أنّ كلّ واحد منهما واجب تعيينيّ مستقلّ، أو أنّهما واجبان تخييريّان يكفي الإتيان بأحدهما، فبناءً على أنّ التخيير بحسب الجعل الابتدائي، وبناءً على الوجه الأوّل من معاني الوجوب التخييري، وهو أن يكون كلّ واحد منهما مشروطاً بعدم الآخر، فالكلام فيه هو الكلام في القسم الأوّل بعينه من جريان البراءة؛ لعدم قيام الحجّة على تعيّن ما احتمل تعيّنه، فيكفي الإتيان بأحدهما.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣: ٤٢١.

وكذلك بناءً على ما اختاره في «الكفاية» من تعلّق الوجوب التخييري بالجامع بين الأفراد[١]؛ لأنّ الأمر المتعلّق بالخصوصيّة وإن كان معلوماً، لكنّه مردّد بين الإرشادي والمولوي.

وأمّا بناءً على المختار في الواجب التخييري من أنّه سنخ خاصّ من الواجب، ففيه الوجهان، كما في الصورة الثالثة المتقدّمة: البراءة؛ لعدم ثبوت التكليف بخصوصيّة التعيين في كلّ واحد منهما، والاشتغال، وهو الأقرب؛ لحكم العرف والعقلاء بلزوم الإتيان بهما؛ للعلم بثبوت أصل التكليف فيهما، والشكّ إنّما هو في سقوطه بأحدهما.

لا يقال : الحكم بالاشتغال فيه يستلزم الحكم بالاشتغال في الأقلّ والأكثر، مع أنّكم لا تقولون به فيه .

لأنّه يقال : فرق بين المقام وبين تلك المسألة؛ حيث إنّ التكليف بالأكثر غير معلوم في تلك المسألة، بخلاف ما نحن فيه؛ حيث إنّ المفروض أنّا نعلم بوجوب كلّ واحد منهما، وإنّما الشكّ في إسقاط الإتيان بأحدهما للآخر، والقاعدة فيه هي الاشتغال.

وأمّا الوجه الثالث من وجوه الشكّ في التعيين والتخيير، وهو ما لو علم بوجوب شيء كصلاة الظهر، وعلم أيضاً بأنّ صلاة الجمعة مسقطة للتكليف بصلاة الظهر، لكن لم يعلم أنّ إسقاطها له هل هو لأجل أنّها أحد فردي الواجب المخيّر بينها وبين صلاة الظهر، أو أنّه لا لأجل ذلك، بل إمّا لأنّها مانعة عن استيفاء ملاك صلاة الظهر، أو لأنّ عدمها شرط في تحقّق الملاك. فالكلام فيه في مقامين :

الأوّل : في جواز الإتيان بما يعلم أنّه مسقط؛ أي صلاة الجمعة مع إمكان فعل الظهر.

---

١ ـ كفاية الأُصول : ١٧٤ .

الثاني : في وجوب الإتيان بما هو مسقط؛ أي صلاة الجمعة، مع عدم إمكان فعل صلاة الظهر.

أمّا المقام الثاني : فلا إشكال في عدم وجوب فعل المسقط ـ أي صلاة الجمعة ـ لجريان البراءة وذلك لعدم العلم بالتكليف بالنسبة إليه .

وأمّا المقام الأوّل : فذكر الميرزا النائيني‌ﷺ: أنّه لا يترتّب على البحث في الوجهين أثر عمليّ إلّا من حيث العصيان وعدمه، فإنّه لو ترك المكلّف الظهر مع العلمِ بتعلّق التكليف بها والاكتفاءِ بالجمعة مع احتمال تعلُّق التكليف في الواقع بالظهر، وأنّ إسقاط الجمعة للتكليف بالظهر إنّما هو لأجل مانعيّتها عن استيفاء ملاك الظهر، لا أنّ عدمها شرط لتحقّق الملاك، فهو يستحقّ العقوبة[1]. انتهى.

أقول : المفروض احتمال شرطيّة عدم فعل الجمعة في تحقّق الملاك في صلاة الظهر، فلا مانع من تفويت المكلّف للملاك بفعل المسقِط له والمانع عن تحقّقه.

هذا كلّه في التخيير بحسب الجعل الابتدائي.

وأمّا التخيير الناشئ عن تزاحم الحكمين، كما لو زاحم إنقاذ الأب إنقاذ الابن، فإن علم أهميّة إنقاذ الأب تعيّن إنقاذه، وإن علم تساويهما فيتخيّر، وإن احتمل أهميّة أحدهما المعيّن وأقوائيّة ملاكه فذهب الميرزا النائيني: إلى أنّ مرجعه إلى الشكّ في تقييد إطلاق محتمل الأهميّة في مرحلة البقاء والامتثال، مع العلم بتقييد الإطلاق في الأطراف الأُخر، ولا إشكال في أنّ الأصل فيه يقتضي الاشتغال ـ لا البراءة ـ للشكّ في سقوط التكليف بمحتمل الأهميّة، سواء قلنا بتساقط الخطابين في المتزاحمين واستكشاف العقل خطاباً ثالثاً تخييريّاً، أم قلنا بتقييد إطلاق كلٍّ من الخطابين بعدم الإتيان بالآخر، فإنّ مرجع الشكّ في المفروض إلى الشكّ في سقوط التكليف

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٤٣٠ .

بامتثال خطاب غير محتمل الأهميّة[١]. انتهى محصّله.

أقول: ليت شعري كيف يرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في المسقط؟! فإنّ الشكّ في السقوط إمّا بعد الإتيان بأحدهما ، وإمّا قبله، فعلى الثاني فالخطاب معلوم موجود بعدُ لم يسقط يقيناً، وعلى الأوّل فالمفروض موت من ترك إنقاذه وسقط خطابه بانتفاء الموضوع.

ولكن الإشكال في المسلكين اللّذينِ ذكرهما في باب التزاحم، فإنّهما خلاف التحقيق، بل التحقيق فيه ما تقرّر في محلّه من بقاء إطلاق كلّ واحد من الخطابين بالفعل بحالهما من دون تقييد أحدهما، فلو تركهما معاً تترتّب عليه عقوبتان ويستحقّهما، ولو امتثل أحدهما في المتساويين في الأهميّة فهو معذور في ترك الآخر مع فعليّة خطابه وإطلاقه؛ لعدم تمكّن المكلّف وقدرته على امتثاله مع الآخر، وكذا لو امتثل خطاب الأهمّ، فإنّه معذور في ترك الآخر، ولو ترك الأهمّ وامتثل خطاب المهمّ فهو وإن كان ممتثلاً بالنسبة إليه، لكنّه يستحقّ العقوبة؛ حيث ترك امتثال أمر الأهمّ مع تعيّنه عليه، وحينئذٍ فلو شكّ في أهميّة أحدهما فمقتضى قاعدة الاشتغال امتثال أمر محتملها.

وأمّا التخيير الناشئ عن تعارض الخبرين فبناءً على ما هو الحقّ ـ من أنّ حجّيّة الأمارات على الطريقيّة، والحكم بالتخيير بالأخذ بأيّهما شاء مع تعادلهما، وتعيّن الأخذ بذي المزيّة وترجيح أحدهما بإحدى المرجّحات مع عدم تعادلهما ـ لو شُكّ في الخبرين المتعارضين أنّهما متساويان متعادلان؛ لا مرجّح لأحدهما على الآخر، أو أنّ لأحدهما المُعيّن مُرجّحاً على الآخر؛ كي يتخيّر بينهما في الأوّل، ويتعيّن الأخذ بذي المزيّة في الثاني، فلا إشكال في أن مقتضى القاعدة هو الاشتغال ولزوم العمل بما تحتمل مزيّته؛ لأنّه معلوم الحجّيّة على كلّ تقدير: أمّا على تقدير

---

١ ـ فوائد الأصول ٣ : ٤٣٣ .

تعادلهما وتساويهما في الواقع فلأجل التخيير بينه وبين الآخر، وأمّا على تقدير وجود المرجّح له في الواقع فلأجل تعيُّن العمل به، وأنّه الحجّة خاصّة، وأمّا الآخر فهو مشكوك الحجّيّة؛ لأنّه علىٰ تقدير وجود مزيّة للأوّل في الواقع ليس حجّة، والشكّ في الحجّيّة كافٍ في عدمها.

هذا كلّه في الشكّ في التعييني والتخييري.

في دوران الأمر بين الواجب العينيّ والكفائيّ

وأمّا لو شكّ في واجب أنّه عينيّ أو كفائيّ ففي معنى الوجوب الكفائي بحسب التصوّر ومقام الثبوت احتمالات.

الأوّل : أنّ الوجوب والتكليف فيه متوجّه إلى كلّ واحد من المكلّفين، مشروطاً بعدم قيام غيره به وإتيانه.

الثاني : أنّ التكليف في كلّ واحد من الوجوب العيني والوجوب الكفائي مُتوجّه إلى كلّ واحدٍ من المكلّفين مُنجّزاً، وإنّما الفرق بينه وبين الأوّل إنّما هو في المتعلّق، فإنّ متعلّق الأوّل ما هو قابل للتكرار كالطبيعة، بخلاف الثاني فإنّ مُتعلّقه ماليس قابلاً للتكرار، مثل صِرْف الوجود أو ناقض العدم، فإنّه لو تعلّق الوجوب بصِرف الوجود، وأتى به واحد من المكلّفين، لما أمكن إيجاده ثانياً؛ لأنّ صِرْف الوجود لا يتكرّر.

الثالث : أنّ التكليف فيه مُتوجّه إلى الواحد لا بعينه.

الرابع : أنّ التكليف فيه مُتوجّه إلى الجامع بين المكلّفين ونوعهم.

الخامس : أنّه سِنْخ من الوجوب مُتوجّه إلى المكلّفين بنحو التخيير بينهم في قِبال العيني.

فهل القاعدة عند الشكّ في واجب أنّه عيني أو كفائي هل يقتضي الاشتغال

في جميع الصور المذكورة في معنى الكفائي، أو البراءة في جميعها، أو التفصيل بينها؟ وجوه:

أمّا على الوجه الأوّل ـ المتقدّم في معنى الوجوب الكفائي ـ فلاريب في أنّه ليس المراد اشتراط التكليف بعدم قيام الغير به في أوّل الوقت؛ بحيث يتعيّن على هذا المكلّف مع عدم قيام الغير به في أوّل الوقت، ولا اشتراطه في جميع الوقت؛ كي لايصير متعيّناً عليه أصلاً، بل المراد اشتراطه بعدم قيام الغير به حتّى يضيق وقته؛ بأن لا يبقى من الوقت إلّا بمقدار فعله، فيتعيّن عليه حينئذٍ، فلو قام الغير به في أثناء الوقت وأتىٰ به، وشُكّ في أنّه كفائيّ ليسقط أو عينيّ فلا يسقط، فهذا المكلّف لا يعلم بتنجّز التكليف عليه؛ لأنّه على فرض كونه كفائيّاً فقد سقط بفعل الغير، فيشكّ في ثبوت التكليف عليه، فيُجري البراءة.

وأمّا ما قيل : من أنّ مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في سقوط التكليف المتوجّه إليه قبل قيام الغير به؛ لأنّ مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في تقييد إطلاق الخطاب في مرحلة البقاء[1]، فقد عرفت ما فيه.

وأمّا على الوجه الثاني في معنى الوجوب الكفائي، فيمكن أن يقال فيه بالبراءة لو شكّ في واجب أنّه عيني أو كفائي لوجهين:

الأوّل : أنّ مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في ثبوت التكليف عليه مع قيام الغير به؛ لعدم علمه بثبوت التكليف عليه حينئذٍ.

الثاني : أنّه مع فعل الغير له يشكّ في قدرته وتمكّنه على فعله؛ لأنّه علىٰ فرض تعلّقه بصِرْف الوجود بعد قيام الغير به وإيجاده، لايمكن إيجاده ثانياً؛ لانطباق صِرْف الوجود على ما أتىٰ به الغير، وهو لا يتكرّر، ومع الشكّ في القدرة لايجب عليه فعله.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٤٣٧ .

لكن يرد على الوجه الثاني : أنّ اللازم عند العرف والعقلاء هو الإقدام علىٰ فعله مع الشكّ في القدرة عليه، ولا يُعذر عندهم بمجرّد احتمال عدم القدرة، بل الشكّ فيه ليس في القدرة وعدمها؛ لأنّ التكليف : إمّا ثابت قطعاً، أو ساقط قطعاً، مع تمكّنه من الفعل.

ويرد على الوجه الأوّل : أنّه في الفرض المذكور يُعلم إجمالاً: إمّا بوجوب إيجاد نفس الطبيعة، أو الإتيان بصِرْف الوجود، وبعد قيام الغير به وإن انتفى العلم الإجمالي نفسه، لكنّ أثره الذي هو التنجُّز باقٍ بحاله، نظير ما إذا علم بخمريّة أحد الإناءين، فأُريق أحدهما، فإنّه وإن انتفى نفس العلم الإجمالي، لكن يبقى أثره، وهو التنجّز بالنسبة إلى الإناء الآخر الباقي، وما نحن فيه من هذا القبيل، فهذا العلم الإجمالي يقتضي الاحتياط والاشتغال بما احتمل تعيّنه عليه بعد قيام الغير به.

لكن مقتضى هذا البيان الفرق بين ما لو علم بذلك في ابتداء الوقت قبل قيام الغير به، وبين ما لو علم إجمالاً بالتكليف بعد قيام الغير به، فإنّه إنّما يتمّ في الصورة الأُولى دون الثانية، فإنّ الثانية نظير ما لو علم بخمريّة أحد الإناءين بعد إراقة أحدهما أو صبّه في البحر، فإنّ العلم الإجمالي فيه غير منجّز ولا أثر له، ولا يبقى أثره.

وأمّا على الثالث من الاحتمالات في معنى الوجوب الكفائي، وهو أن يقال: أنّ التكليف فيه متوجّه إلى الجامع بين المكلّفين كالإنسان، وحيث إنّه ينطبق على كلّ واحد من المكلّفين، ويصدق عليه، وجب على كلّ واحد منهم الإقدام على فعله، ولكن متىٰ تحقّق الجامع بإقدام بعض المكلّفين عليه سقط الأمر والتكليف، وعليه لو شُكّ في واجب أنّه عينيّ أو كفائيّ بهذا المعنىٰ فمقتضى القاعدة هو الاشتغال؛ للعلم الإجمالي بوجوب ذلك الفعل عليه إمّا عيناً أو كفايةً، وأنّه من مصاديق الجامع بين أفراد المكلّفين المتوجّه إليه التكليف.

لكن هذا إنّما يتمّ فيما لو علم إجمالاً بذلك قبل قيام الغير به وفِعْله، كما في أوّل الوقت، فيبقى أثره الذي هو التنجيز بعد قيام الغير، بخلاف ما لو حصل العلم الإجمالي بذلك بعد قيام الغير وفِعْله له، فإنّه لا ينجّز، ولا أثر له.

وهكذا الكلام بناءً على المعنيين الأخيرين في معنى الوجوب الكفائي ـ أحدهما: أن يقال بتوجّه التكليف فيه إلى الواحد لا بعينه، والثاني: أنّه سنخ خاصّ من الوجوب في مقابل الوجوب العينيّ ـ فإنّه يجري هذا التفصيل فيهما، وأنّه لو علم إجمالاً بتوجّه التكليف إمّا عيناً أو كفايةً قبل قيام الغير به، كما في أوّل الوقت، فيرجع إلى الشكّ في السقوط والمسقط، والقاعدة فيه الاشتغال.

وأمّا لو حصل العلم الإجمالي المذكور بعد قيام الغير به وإتيانه به، فمرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في ثبوت التكليف عليه؛ لاحتمال أن يكون الواجب كفائيّاً سقط بفعل الغير؛ ولم يتوجّه إليه منجّزاً.

التنبيه الخامس

دوران الأمر بين المحذورين

لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة؛ بأن علم إمّا بوجوب شيء أو حرمته، فلايمكن فيه تحصيل الموافقة القطعيّة. وأمّا المخالفة القطعيّة ففي المقام صور فإنّه إمّا يمكن فيه المخالفة القطعية أو لا.

والأُولى مثل ما إذا كان أحدهما المعيّن تعبّديّاً، كما لو علم إمّا بحرمة الصلاة على الحائض أو وجوبها عليها، فإنّ وجوبها على تقديره تعبّديّ يحتاج في صحّتها إلىٰ قصد التقرّب، وحرمتها تعبّدية ذاتيّة، فإنّه يمكن المخالفة القطعيّة فيه بإتيانها بالصلاة لا بقصد التقرّب، فإنّها تعلم حينئذٍ: إمّا بارتكابها الحرام حيث أتت بصورة

الصلاة المفروض حرمتها ذاتاً، أو تركت واجباً من حيث عدم قصد القربة بها.

والثانية : مثل التوصليّين.

وعلى كلا التقديرين : فهي إمّا في واقعة واحدة، كما لو علم بوجوب وطء المرأة في ساعة معيّنة للحلف عليه، أو حرمته فيها للحلف على تركه، أو في وقائع متعدّدة، كما لو علم إمّا بوجوب وطئها كلّ يوم أو حرمته كذلك، فإنّه يمكن المخالفة القطعيّة في الثاني في الجملة؛ بأن يطأها يوماً، ويتركها في يوم آخر.

وعلى أي تقدير : إمّا أن يكون أحد الحكمين أهمّ من الآخر، أو يكونا متساويين، أو احتمل أهميّة أحدهما المعيّن.

فنقول : أمّا في التوصّليّين في واقعة واحدة فلا يمكن فيه المخالفة القطعيّة وحينئذٍ فهل يتخيّر المكلّف فيه بين الفعل والترك عقلاً، أو شرعاً، أو لا؟

لا إشكال في حكم العقل بالتخيير بينهما؛ بمعنى إدراكه له، كما إنّ المكلف لايخلو عن أحدهما ـ الفعل أو الترك ـ قهراً وتكويناً أيضاً، لكن لا يُنافيه إدراك العقل لذلك بعد إدراكه التساوي بينهما في الأهميّة، وإدراكه امتناع الترجيح بلا مرجِّح أو قبحه، ولا نعني بالتخيير العقلي إلّا ذلك.

ومن هنا يظهر ما في كلام الميرزا النائيني قدس سره : من أنّ التخيير هنا تكوينيّ، لا عقليّ ولا شرعيّ؛ لأنّ مورد حكم العقل بالتخيير إنّما هو فيما إذا كان في طرفي التخيير ملاك يلزم استيفاؤه، ولم يتمكّن المكلّف من الجمع بينهما كما في المتزاحمين، وما نحن فيه ليس كذلك؛ لعدم ثبوت الملاك إلّا في أحدهما[1]. انتهى.

مضافاً إلىٰ أنّه يرد عليه النقض بما إذا علم المكلّف بأنّ أحد الإناءين خمر، وقد اضطرّ إلى شرب أحدهما، فإنّ العقل يحكم هنا بالتخيير قطعاً مع عدم وجود الملاك إلّا في أحدهما، مع أنّ ما ذكره مجرّد دعوىٰ لا شاهد عليها.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٤٤٤ ـ ٤٤٥ .

وكذلك ما ذكره المحقّق العراقيّ‏ﷺ في المقام : من أنّ مورد حكم العقل بالتخيير إنّما هو فيما إذا تمكّن المكلّف من ترك طرفي التخيير، لا في مثل ما نحن فيه الذي لايقدر المكلّف فيه على ذلك، وإن كان فيه نحو آخر من التخيير[١]. انتهى .

فإنّه أيضاً مجرّد دعوى لا شاهد عليها.

هذا كلّه في التخيير العقلي.

وأمّا **البراءة العقليّة** فذهب المحقّق الخراساني والميرزا النائيني والعراقي قدّست أسرارهم إلى عدم جريانها في المقام لوجوه :

الأوّل : ما ذكره في «الكفاية»: من أنّه لا مجال هنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّه لا قصور في البيان هاهنا[٢].

الثاني : ما ذكره المحقّق العراقي، وهو قريب ممّا ذكره الميرزا النائيني : وهو أنّ العلم الإجمالي هنا ساقط عن التأثير لأجل الاضطرار، إذ لابدّ فيه إمّا من الفعل أو الترك في مرتبة سابقة على جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان وسائر الأُصول الشرعيّة والعقليّة، فليس المقام مقام جريان الأُصول ويلغو انطباقها عليه.

وبعبارة أُخرى : سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز ليس بملاك قبح العقاب بلا بيان، بل لأجل اضطرار المكلّف إلى الفعل أو الترك في رتبة سابقة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان وسائر الأُصول مطلقاً؛ قبل أن تصل النوبة إليها، فلا مجال للقاعدة فيه حينئذٍ[٣].

الثالث : ما ذكره الميرزا النائيني، وحاصله : أنّ مدرك البراءة العقليّة هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وفي المقام يقطع بعدم العقاب؛ لأنّ وجود العلم

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٢٩٣ .

٢ ـ كفاية الأُصول : ٤٠٥ .

٣ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٢٩٣ .

الإجمالي فيه كالعدم لايقتضي التأثير والتنجيز، فالقطع بالمؤمّن حاصل بنفسه بلا حاجة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان[1]. انتهى.

أقول: هنا أمران:

أحدهما: جنس التكليف، وهو معلوم.

ثانيهما: نوعه وهو الوجوب بالخصوص أو الحرمة كذلك، وهو مجهول.

فما ذكره في «الكفاية» من عدم قصور البيان: إن أراد به بالنسبة إلى الأوّل فهو مسلّم، لكنّه غير مؤثّر في التنجيز؛ لعدم قدرة المكلّف على رعايته وامتثاله.

وإن أراد به بالنسبة إلى خصوص الوجوب أو الحرمة، فمن الواضح قصور البيان بالنسبة إليهما، ولا فرق فيه بين صورة فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين، فإنّه لابيان بالنسبة إلى خصوص الوجوب، ولا بالنسبة إلى خصوص الحرمة، فالعقاب على كلّ واحدٍ منهما بخصوصه عقاب بلا بيان، وهو قبيح.

وبالجملة: لافرق بين مانحن فيه وبين الشبهة البَدْويّة في جريان قاعدة القبح.

وأمّا ما ذكره الميرزا النائيني ﷺ **ففيه**: أنّه لو لا قاعدة قبح العقاب بلا بيان ولا مؤمّن من العقاب علىٰ خصوص الوجوب ولا الحرمة، فالمؤمّن من العقاب هي تلك القاعدة، كما في الشبهة البَدْويّة.

ومن هنا يظهر: ما في الوجه الثاني الذي ذكره المحقّق العراقي ﷺ من أنّ التخيير العقلي فيه في مرتبة سابقة علىٰ جريان الأُصول.

فإنّه ممنوع: بل العكس أولىٰ، وأنّ الترخيص العقلي بين الفعل والترك في مرتبة متأخّرة عن جريان الأصل؛ أي قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ حيث إنّه يُدرك العقل أوّلاً أنّ العقاب علىٰ خصوص الوجوب بلا بيان، وكذلك الحرمة، ويُدرك عدم إمكان الجمع بينهما، فيُدرك أنّه مخيّر بينهما، فإدراكه لقاعدة القبح في مرتبة سابقة

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣: ٤٤٨.

على إدراكه للتخيير بينهما، وهو المطلوب.

فتلخّص : أنّه لا مانع من جريان قاعدة القبح في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة.

وأمّا الكلام في جريان البراءة الشرعيّة فيه : فقال الميرزا النائيني قدّس سرّه: إنّه لامجال لجريان الأُصول الشرعيّة في المقام:

أمّا أصالة الإباحة : فلعدم شمول أدلّتها لدوران الأمر بين الوجوب والحرمة؛ أي بين المحذورين :

أمّا أوّلاً : فلأنّها تختصّ بما إذا احتمل الحرمة والإباحة، كما هو ظاهر قوله عليه السلام : (**كلّ شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال**)[1]، وفيما نحن فيه الطرف الآخر للحرمة هو الوجوب لا الإباحة.

وأمّا ثانياً : فلأنّ دليلها مختصّ بالشبهات الموضوعيّة، ولا تشمل الشبهة الحكميّة.

وأمّا ثالثاً : فلأنّ جعل الإباحة مع العلم بجنس التكليف الإلزامي غير ممكن، فإنّها بمدلولها المطابقي تنافي المعلوم بالإجمال؛ لأنّ مفادها الرخصة في الفعل والترك، وهي تناقض العلم بوجود التكليف الإلزامي وإن لم يكن لهذا العلم أثر عملي.

والحاصل : الحكم الظاهري إنّما هو في مورد الجهل بالحكم الواقعي، فمع العلم به وجداناً لايمكن جعل حكمٍ ظاهريّ، فمرتبة الإباحة ليست محفوظة في المقام[2].

---

١ ـ الكافي ٥ : ٣١٣ / ٣٩، تهذيب الأحكام ٧ : ٢٢٦ / ٩٨٨، وسائل الشيعة ١٢ : ٥٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به ، الباب ٤، الحديث ١ .

٢ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٤٤٥ .

أقول : أمّا ما ذكره أوّلاً، ففيه : أنّه ليس في الشريعة أصل يسمّى بأصالة الإباحة، فإنّه لم يدلّ عليها دليل ولا خبر، والتي يدلّ عليها الدليل هي أصالة الحِلّ، وبينهما فرق في المتفاهم العرفي، فإنّ المتبادر عرفاً من الإباحة هو خُلُوّ الفعل عن التكليف الإلزامي، لا بفعله ولا بتركه، فهي في قبال الوجوب والحرمة، بخلاف الحلّيّة، فإنّ المتبادر منها عرفاً هو ما يقابل الحرمة فقط، فيقال: إنّ هذا الشيء حلال لا حرام، ولا يقال: إنّه حلال لا واجب، ولهذا قال عليه السلام: (**حتّىٰ تعرف أنّه حرام**)، وأصالة الحلّيّة لا تناقض أصل الإلزام هنا؛ لما عرفت من أنّها في قبال الحرمة فقط لا الوجوب، ومن المحتمل أن يكون التكليف الإلزامي المعلوم إجمالاً هو الوجوب في المقام، فلا تنافي بينهما.

وأمّا قوله عليه السلام : (**كلّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهي**)[١] فمرجعه أيضاً إلى أصالة الحلّيّة.

نعم في نسخة أُخرى ـ على ما نقلها الشيخ قدس سره ـ : (**حتّى يرد فيه نهي أو أمر**)[٢] فهي بناءً عليها تنطبق على أصالة الإباحة، لكنّها غير معتمد عليها؛ لإرسالها، مع اختلاف النسخ فيها.

وأمّا ما ذكره ثانياً، ففيه : ما تقدّم من أنّ المختار شمول الرواية للشبهات الحكميّة أيضاً.

وأمّا ما ذكره ثالثاً، ففيه : أنّ مقتضى ما ذكره ـ من أنّ مفاد أصالة الإباحة الرخصة في الفعل والترك ـ هو عدم جريانها في الشبهات البَدْويّة التحريميّة؛ لأنّه

---

١ ـ الفقيه ١ : ٢٠٨ / ٢٢، وسائل الشيعة ١٨: ١٢٧، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي، الباب ١٢، الحديث ٦٠ .

٢ ـ الأمالي، الشيخ الطوسي : ٦٦٩ / ١٤٠٥ ، باختلاف يسير ولكن حكي في القوانين والفرائد بعينه، لاحظ قوانين الأُصول ٢: ١٧ سطر ٩، فرائد الأُصول: ٢٣٦ سطر ١٢.

وإن صحّ الترخيص في الفعل فيها، لكن لا معنى للترخيص في تركها؛ لعدم احتمال حرمة الترك حتى يرخّص فيه، بل مقتضى ما ذكره اختصاصها بالمقام ـ أي: دوران الأمر بين المحذورين ـ لأنّه يصحّ فيه الترخيص في الفعل ؛ لاحتمال الحرمة، والترخيص في تركه؛ لاحتمال وجوبه، فهذا الوجه يناقض الوجه الأوّل في مقتضاهما.

مضافاً إلى عدم اختصاص الدليل بقولهعليه‌السلام : (كلّ شيء فيه حلال وحرام) حتّى يتوهّم اختصاصه بالشبهات البَدْويّة، فإنّ من أدلّتها قوله: (كلّ شيءٍ هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه)[١] الذي احتمل اختصاصه بأطراف العلم الإجمالي لأجل كلمة «بعينه»[٢]، والرواية الواردة في الجبن[٣] وغيرها من الروايات التي ذكرناها في مسألة أصالة البراءة، فما أفاده في عدم جريان أصالة الإباحة في المقام غير صحيح.

وأمّا أصالة البراءة الشرعيّة : فقال الميرزا النائينيقدس‌سره في وجه عدم جريانها في المقام ما حاصله: أنّها وإن لم تناقض المعلوم بالإجمال بمدلولها المطابقي؛ لأنّ المقصود منها رفع خصوص الوجوب والحرمة، والمعلوم بالإجمال ليس خصوص الوجوب والحرمة، ولا مانع منها من جهة انحفاظ الرتبة أيضاً، لكن لايشمل مدركها ـ الذي هو عبارة عن قولهعليه‌السلام : (رفع عن أُمّتي تسعة ... وما لا يعلمون)[٤] ـ دوران

---

١ ـ الكافي ٥ : ٣١٣ / ٤٠، تهذيب الأحكام ٧ : ٢٢٦ / ٩٨٩، وسائل الشيعة ١٢: ٦٠، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤ .

٢ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٣٦٤ ، نهاية الأفكار ٣ : ٢٣٣ .

٣ ـ الكافي ٦ : ٣٣٩ / ١، وسائل الشيعة ١٧ : ٩٠، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ١.

٤ ـ التوحيد : ٣٥٣ / ٢٤ ، الخصال: ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١١ : ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١ .

الأمر بين المحذورين، فإنّ الرفع فرع إمكان الوضع، وفيما نحن فيه لايمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما؛ لا علىٰ سبيل التعيين، ولا على سبيل التخيير، ومع عدم إمكان الوضع لايمكن الرفع، فلا تشمل أدلّة البراءة الشرعيّة المقام[1]. انتهى.

وفيه: أنّه إن أراد عدم إمكان وضع خصوص الوجوب فلا مانع منه، فإنّ للشارع وضعه، وكذلك خصوص الحرمة. ويندفع إشكال التناقض بينه وبين الحكم الواقعي على فرض مخالفته للواقع بما يندفع به التناقض بين الحكم الظاهري والواقعي.

وإن أراد عدم إمكان وضع مجموعهما فليس المجموع شيئاً آخر غير خصوص الوجوب وخصوص الحرمة، فلا إشكال في إمكان وضع كلّ منهما بخصوصه لا مجموعهما، فالرفع أيضاً ممكن حينئذٍ.

وتوهّم: أنّه لا مجال هنا للبراءة الشرعيّة بعد جريان البراءة العقليّة؛ لعدم أثر شرعي يترتّب عليها.

مدفوعٌ: بأنّ البراءة العقليّة والنقليّة في عَرْضٍ واحد بالنسبة إلى الشبهات.

وإنّما يرد هذا التوهّم لو فرض جريان البراءة العقليّة في مرتبة متقدّمة علىٰ جريان البراءة النقليّة، فإنّه يرد عليه حينئذٍ: أنّه لا احتياج فيه إلى البراءة الشرعيّة، لكن ليس الأمر كذلك، بل هما في عَرْضٍ واحد؛ لا تقدّم لإحداهما على الأُخرى.

وأمّا الاستصحاب: فقال(قدس سره) في وجه عدم جريانه فيما نحن فيه: إنّ انحفاظ الرتبة لايمنع في جريان الاستصحاب؛ لما ذكرناه في البراءة الشرعيّة، وكذا لايمنع من جهة لزوم المخالفة العمليّة؛ لأنّ المكلّف لايخلو من الفعل أو الترك تكويناً، لكن لمّا كان الاستصحاب من الأُصول المتكفِّلة للتنزيل، لايمكن الجمع بين مؤدّاه وبين العلم الإجمالي؛ لأنّ البناء على وجوب الفعل وعدم حرمته واقعاً ـ كما هو مفاد

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣: ٤٤٧ ـ ٤٤٨.

الاستصحابين ـ لايجتمع مع العلم بوجوب الفعل أوحرمته.

وإن شئت قلت: إنّ البناء علىٰ مؤدّى الاستصحابين يُنافي الموافقة الالتزاميّة[١]. انتهى.

وفيه أوّلاً: أنّ مفاد الاستصحاب هو البناء العملي على طبق ما كان، وترتيب آثار اليقين في ظرف الشكّ، لا الالتزام القلبي وعقد القلب على ذلك، بل ليس في أدلّته التعبير بالبناء إلّا في الرواية الثالثة لزرارة[٢]، والمرادبه ما عرفت من أن المراد هو البناء العملي، لا الالتزام القلبي بذلك.

وثانياً: لا دليل علىٰ وجوب الموافقة الالتزاميّة؛ وعقد القلب على الحكم الشرعي.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّه لا مانع من جريان الأُصول العقليّة والشرعيّة في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة.

هذا كلّه إذا لم يشتمل أحد الحكمين علىٰ مزيّة على الآخر.

وأمّا إذا اشتمل أحدهما علىٰ مزيّة دون الآخر، كما لو دار الأمر بين أن يكون شخص نبيّاً يجب حفظه، أو سابّاً لنبيٍّ يجب قتله، وحيث إنّ حفظ النبيّ أهمّ من قتل سابّ النبيّ، حتّى أنّه لاتجري البراءة في الشبهة البدويّة، فالعقل يحكم بترجيح مراعاته على الآخر، فليس المكلّف حينئذٍ مخيّراً بين الفعل والترك.

ويظهر من «الكفاية»: أنّ ذلك من مصاديق دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فحكم بالتعيين علىٰ طبق مبناه في تلك المسألة[٣].

---

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول ٣: ٤٤٨ ـ ٤٤٩.

٢ ـ الكافي ٣: ٣٥١ / ٣، تهذيب الأحكام ٢: ١٨٦ / ٧٤٠، وسائل الشيعة ٥: ٣٢١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٠، الحديث ٣.

٣ ـ كفاية الأُصول: ٤٠٦.

لكن فرق بين المقام وبين تلك المسألة؛ حيث إنّ ما احتمل تعيّنه في تلك المسألة معلوم تعلّق التكليف به؛ إمّا تعييناً أو تخييراً، فيمكن القول بتعيّنه، كما في دوران الأمر بين وجوب خصوص الصيام في الكفّارة أو التخيير بينه وبين العتق، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ المفروض فيه احتمال كلٍّ من الوجوب والحرمة في فعل واحد، وعدم العلم بأحدهما الخاصّ تعييناً حتّىٰ يحكم بتعيّنه لأجل ذلك، بل تعيينه لما ذكرناه لو فرض، كون المزيّة في غاية الأهمّيّة؛ بحيث لايرضى الشارع بتركها على أيّ تقدير.

هذا كلّه في الواقعة الواحدة.

وأمّا في الوقائع المتعدّدة، كما لو علم إمّا بوجوب شرب الماء ـ مثلاً ـ في كلّ يوم للحلف عليه، أو حرمته كذلك، فهنا علوم ثلاثة إجماليّة:

الأوّل : العلم الإجمالي في كلّ يومٍ يومٍ إمّا بوجوب شرب الماء أو حرمته، وهذا العلم ليس له موافقة قطعيّة، ولا مخالفة قطعيّة.

الثاني : العلم الإجمالي إمّا بوجوب شرب الماء في هذا اليوم، وإمّا بحرمته غداً[1].

الثالث : العلم الإجمالي إمّا بحرمة شرب الماء اليوم، وإمّا بوجوبه غداً.

وهذان العلمان يمكن المخالفة القطعيّة فيهما؛ بشرب الماء في كلا اليومين أو تركه فيهما؛ للعلم بمخالفته للواقع: إمّا بترك الواجب ، أو بارتكاب المحرّم، لكن المخالفة في أحدهما مستلزمة للموافقة القطعيّة في الآخر.

---

١ ـ لأنّ شربه : إمّا واجب كلّ يوم، أو حرام كلّ يوم، فيصدق أنّه إمّا واجب اليوم، وإمّا حرام غداً على فرض عدم وجوبه اليوم، وكذلك يصدق أنّه إمّا حرام اليوم، أو واجب غداً؛ لأنّه على فرض عدم حرمته اليوم فهو واجب غداً، وعلى فرض عدم وجوبه اليوم فهو حرام غداً. المقرّر حفظه الله.

والحاصل : أنّ الارتكاب في واقعة والترك في الأُخرى، لايوجب المخالفة القطعيّة بالنسبة إلى العلم الإجمالي الأوّل؛ حيث إنّ كلّ واقعة يدور الأمر فيها بين الوجوب والحرمة، مستقلّة عن الأُخرى، ولكنّه يوجب المخالفة القطعيّة بالنسبة إلى أحد العلمين الآخرين، لكن المخالفة القطعيّة في إحدى الواقعتين مستلزمة للموافقة القطعيّة في الأُخرى.

وحينئذٍ فهل التخيير فيها ابتدائيّ؛ بمعنى أنّه يجب على المكلّف اختيار ما اختاره أوّلاً وفي الابتداء من الفعل أو الترك في جميع الوقائع المتأخّرة التي بعدها، أو أنّ التخيير استمراريّ، فله اختيار الفعل في واقعة وتركه في أُخرى؟

قد يقال بالأوّل؛ لعدم حصول العلم بالمخالفة حينئذٍ.

ولكن الحقّ أنّه استمراريّ، فله اختيار الفعل في واقعة والترك في أُخرى، فإنّه وإن استلزم المخالفة القطعيّة، لكن قد عرفت أنّها في العلمين الأخيرين مستلزمة للموافقة القطعيّة في إحداهما، ولا فرق عقلاً بين احتمال الموافقة والمخالفة، وبين حصول الموافقة القطعيّة والمخالفة القطعيّة كلتيهما.

نعم بناءً على ما قيل: من أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة[1]، يتعيّن القول الأوّل؛ وأنّ التخيير ابتدائيّ. لكنّه ممنوع؛ فإنّه كثيراً ما يكون جلب المنفعة أولى من دفع المفسدة.

وقال الميرزا النائيني في وجه كون التخيير استمرارياً لا إبتدائياً ما حاصله: أنّه لم يتعلّق تكليف شرعي مولويّ بالمخالفة القطعيّة، بل قبحها كحسن الموافقة والطاعة من المستقلّات العقليّة التي لا تستتبع خطاباً مولويّاً، وحكم العقل بقبح المخالفة القطعيّة فرع تنجُّز التكليف، وإلّا فنفس المخالفة بما هي مخالفة لايحكم العقل بقبحها مالم يتنجّز الحكم، والحكم فيما نحن فيه ليس منجّزاً في كلّ واقعة؛

---

١ ـ الوافية، الفاضل التوني : ٩٧، فرائد الأُصول : ٢٣٩ سطر ٣.

لأنّه في كلّ واحدة من الوقائع دائر بين المحذورين، وتكرّر الواقعة لايوجب تبدّل المعلول بالإجمال، ولا خروج المورد عن دوران الأمر بين المحذورين، ولا يلحظ انضمام الوقائع بعضها مع بعض حتّىٰ يقال: إنّ الأمر فيها لايدور بين المحذورين؛ لأنّ التكليف والحلف في المثال لم يتعلّقا بالوقائع بقيد الانضمام، بل كلّ واقعة متعلّق لهما بحيال ذاتها مستقلّة.

والحاصل : أنّ التخيير البَدْوي في صورة تعدُّد الواقعة يدور مدار أحد أمرين: إمّا من جهة حرمة المخالفة القطعيّة شرعاً، وإمّا من ملاحظة الوقائع المتعدّدة منضمّاً بعضها إلى بعض في تعلّق التكليف بها، وكلاهما محلّ منع، فلا محيص عن التخيير الاستمراري[١]. انتهى.

وممّا ذكرنا يظهر ما فيه من الإشكال، فإنّ عدم تعلُّق الحكم الشرعي بالمخالفة القطعيّة ـ كحسن الموافقة ـ مسلّم، وكذا عدم ملاحظة الوقائع منضمّاً بعضها إلى بعض؛ وأنّ كلّ واقعة منها مستقلّة يدور الأمر فيها بين المحذورين، لكنّ المخالفة إنّما تحصل بالنسبة إلى العلمين الأخيرين من العلوم الثلاثة الإجماليّة، وليس العلم الإجمالي في المقام منحصراً في الأوّل منها، فلولا التقريب الذي ذكرنا للتخيير الاستمراري لم يتمّ ما ذكره من البيان لنفي التخيير الابتدائي.

هذا كلّه فيما لا تمكن فيه المخالفة القطعيّة، كما في الواجب التوصّلي.

وأمّا مع إمكانها، كما إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تعبّديّاً ـ وإن لم نجد له مثالاً صحيحاً في الأحكام ـ كما لو دار الأمر بين وجوب صلاة الجمعة وحرمتها، مع كونهما تعبّديان، فلو أتى بها لا بقصد القربة تحقّقت المخالفة القطعيّة؛ لأنّها علىٰ فرض وجوبها لم يُمتثل أمرها؛ لأجل عدم قصد التقرّب بها، وعلى فرض حرمتها واقعاً فقد ارتكبها لو فرض أنّ حرمتها ذاتيّة.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣: ٤٥٣ ـ ٤٥٥.

وكذلك لو فرض أحدهما المعيّن تعبّديّاً ـ كالوجوب ـ والآخر توصّليّاً.

وأمّا لو فرض أحدهما الغير المعيّن تعبّديّاً فلا تتحقّق فيه المخالفة القطعيّة أيضاً بلا إشكال، لكن هل يجب قصد التقرّب على تقدير الفعل، أو لا يجب؟

يمكن أن يقال بالأوّل؛ حيث إنّه يعلم بوجوبه، ويتمكّن منه، فلا يعذر في تركه.

الفصل الرابع

في الشكّ في المكلّف به

وقبل الكلام فيه لابدّ من تقديم أمرين :

الأمر الأوّل : أنّ الملاكَ في الشكّ في المكلّف به أمران :

أحدهما : العلم بأصل التكليف الشرعي: إمّا بجنسه الذي هو الإلزام، كأنْ يعلم إمّا بوجوب فعل معيّن، أو حرمة شيء آخر كذلك، وإمّا بنوعه، كأنْ يعلم إمّا بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر، سواء في ذلك بين الشبهة الحكميّة كالمثالين المذكورين، أو الموضوعيّة كأن يعلم إمّا أنّ هذا خمر أو ذاك.

الثاني : إمكان الاحتياط والموافقة القطعيّة، فيخرج دوران الأمر بين المحذورين عن محطّ البحث، وكذلك لو علم بوجوب أحد الشيئين وحرمة الآخر لا على التعيين، فإنّه خارج عن موضوع هذا البحث؛ لعدم إمكان تحصيل الموافقة القطعيّة والاحتياط.

الأمر الثاني : ليس المراد من العلم بالتكليف العلمَ بالتكليف الفعلي المنجّز الذي لايرضى المولى بتركه؛ وذلك لأنّه لا معنى للترخيص في مخالفته، بل لا يعقل

احتمال الترخيص فيها حينئذٍ، فإنّ احتماله مساوق لاحتمال اجتماع النقيضين.

كما لا يناسبه التفصيل بين الشبهة المحصورة وغيرها، فإنّه لو علم بتكليف فعليّ منجّز؛ لا يرضى المولى بتركه أبداً ولو في الأطراف الغير المحصورة، لما أمكن الترخيص في بعضها ؛ لأنّ معنى الترخيص في فرد منها: أنّ المولى قد رفع يده عن الحكم الواقعي لو كان متعلّقاً بهذا الفرد، وهو خلاف المفروض، بل لو احتمل ذلك الحكم المذكور ولو في الشبهة البدْويّة، لما أمكن الترخيص فيها أيضاً.

ولايناسبه أيضاً ما ذكروه : من أنّ العلم في المقام هل هو علّة تامّة للتنجيز أو مقتضٍ له[1]؟ وغير ذلك من المباحث المذكورة في باب الاشتغال.

وكذلك لو أُريد العلمُ بقيام الحجّة والأمارة مع العلم بعدم رفع اليد عنها على فرض مصادفتها للواقع؛ فإنّه معه لايمكن القطع بالترخيص حينئذٍ.

بل المرادُ من العلم بالتكليف ـ جنساً أو نوعاً ـ العلمُ بقيام الحجّة كذلك مع احتمال رفع اليد عن الحكم الواقعي، والإغماض عنه علىٰ فرض المصادفة للواقع، فإنّه حينئذٍ يمكن البحث في جواز الترخيص في أطراف العلم الإجمالي بالتكليف والمخالفة القطعيّة الذي نُسب إلى العَلَمين، ويجري فيه التفصيل بين الشبهة المحصورة وغيرها... إلى غير ذلك من المباحث المذكورة في باب الاشتغال.

ثمّ إنّ الأحكام الواقعيّة غير مقيّدة بصورة عدم قيام الأمارة على خلافها، ولا بصورة العلم بها، بل الأحكام الواقعيّة مطلقة بالنسبة إلى قيام الأمارة على خلافها وعدمه، وبالنسبة إلى حالتي علم المكلّف بها وعدمه، لكن يمكن للشارع رفع اليد عنها في بعض الحالات والصور لمصلحة مقتضية لذلك ـ كالتوسعة على المكلّفين وعدم التضييق عليهم ـ من دون قصور في المصالح والمفاسد الواقعيّة النفس الأمريّة، كما في الواجب المشروط، فإنّ المصالح الواقعيّة فيه قاصرة عن الاقتضاء

---

١ ـ اُنظر كفاية الأُصول : ٤٠٦ ـ ٤٠٧، ونهاية الأفكار ٣ : ٣٠٧ .

في صورة عدم تحقّق الشرط، ولذلك لايجب على المكلّف تحصيل الشرط، بخلاف العلم، فإنّ تعلم الأحكام وتعليمها واجبان مطلقان، ولو كانت الأحكام الواقعيّة مشروطة بالعلم لما وجب تحصيله.

وبالجملة : المراد من العلم بالتكليف هنا العلم بقيام الحجّة من أمارة معتبرة أو إطلاق دليل ونحوه يدلّ عليه، كما أنّ المراد من العلم الإجمالي بالتكليف في باب القطع: هو العلم بالتكليف الفعلي المنجّز الذي لايرضى الشارع المقدّس بتركه أصلاً، فإنّه لا فرق بينه وبين العلم التفصيلي في وجوب موافقته، وحرمة مخالفته، وعدم احتمال الرخصة في مخالفته ولا في طرف من أطرافه حتى في الشبهة الغير المحصورة.

والغرض هنا بيان الفرق والتفكيك بين المقامين؛ لوقوع الخلط بينهما في كلمات الأعلام، وعدم الفرق بينهما حتّى من مثل الشيخ المحقّق الأنصاري أعلى الله مقامه؛ حيث إنّه استدلّ لوجوب الموافقة القطعيّة : بأنّ المقتضي لها موجود، والمانع مفقود، وجعَل المقتضي إطلاق الأدلّة، أو عمومها وشمولها لأطراف العلم الإجمالي[١]، فإنّ ذلك الاستدلال يناسب ما ذكر، لكن استدلّ ثانياً: بأنّ الترخيص في المخالفة يناقض الحكم المعلوم بالإجمال[٢]، فإنّه يُناسب إرادة العلم بالتكليف الفعلي المنجّز الذي لا يرضى المولى بتركه، لا العلم به مع احتمال إغماض المولى عنه في بعض الموارد.

وممّا ذكرنا ـ من أنّ المراد من العلم بالتكليف هو العلم بقيام الحجّة من أمارة أو إطلاق دليل ونحوه ـ يظهر : أنّه لا مانع عقليّ عن الترخيص في أطراف هذا العلم الإجمالي، والحكم بجواز المخالفة القطعيّة؛ بتقديم الأُصول على الحجّة، ولا من

١ ـ فرائد الأُصول : ٢٤٤ سطر ١١ .
٢ ـ فرائد الأُصول : ٢٤٢ سطر ١٥ .

الحكم بعدم جوازها؛ بتقديم الحجّة على الأُصول ، بخلاف ما لو أُريد من العلم بالتكليف التكليفُ الفعليّ المنجّز الذي لا يرضى المولى بتركه، فإنّه حينئذٍ لا يعقل الترخيص في مخالفته كما عرفت.

وحينئذٍ **نقول** : لو علم بقيام الحجّة إمّا علىٰ وجوب صلاة الجمعة أو صلاة الظهر ـ من غير فرق بين صورة إجمال النصّ، أو فقدانه، أو تعارض النصّين ـ فلا إشكال في أنّه لا فرق بين قيام الحجّة على وجوب شيء تفصيلاً أو إجمالاً، وبين العلم بحكمٍ فعليٍّ منجّز لا يرضى المولى بتركه أصلاً؛ في لزوم موافقة كلٍّ منهما عقلاً وحرمة المخالفة، لكن لا بملاك واحد. فإنّ ملاك حكم العقل بحرمة المخالفة في الثاني: هو حكمه بأنّه عصيان للمولىٰ، وهو غير جائز. بخلاف حكمه بحرمة مخالفة الأمارة والحجّة، فإنّ ملاكه هو عدم معذوريّة العبد في المخالفة لو عاتبه المولى وعاقبه؛ لعدم حكم العقل بتحقّق العصيان بمجرّد مخالفة الأمارة إلّا في صورة إصابتها للواقع، فحيث إنّه لايعلم الإصابة ولا عدمها فلا يحكم بتحقّق العصيان.

وقد عرفت : أنّه لايجوز الترخيص في مخالفة العلم بالحكم الفعليّ المنجّز الذي لايرضى المولى بتركه أصلاً، فإنّه مساوقٌ لاجتماع النقيضين. ولكن يجوز الترخيص في مخالفة الأمارة المعتبرة لمصلحة من المصالح اقتضت ذلك حتّى فيما لو كان مؤدّاها معلوماً بالتفصيل، فضلاً عن المعلوم بالإجمال، كما في ما نحن فيه.

هل العلم الإجمالي
موجب لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة أم لا ؟

المقام الأوّل : في الشبهة المحصورة

ومعنى ترخيص الشارع في مخالفة الأمارة : هو رفع اليد عن الحكم الواقعي والإغماض عنه على تقدير إصابتها للواقع، كما في الشبهة البَـدْويّة طـابق النـعل بالنعل.

فإذا أمكن ذلك، وأنّه غير ممتنع، يقع الكلام في أنـّه هل يوجد من الأُصول ما يختصّ بأطراف العلم الإجمالي أو لا؟ وعلى الثاني هل يوجد منها ما يشـملها بإطلاقه أو عمومه أو لا ؟

فعلى الأخير : لا إشكال في لزوم الموافقة القطعيّة بمراعاة جميع الأطراف.

وعلى الأوّل : لا إشكال في جواز المخالفة.

وأمّا على الثاني : أي فرض شمول إطلاق أدلّة الأُصول أو عمومها لأطراف العلم الإجمالي، فيقع البحث في لزوم تقديم أدلّة الأمارات؛ ولزوم العمل بها وطرح إطلاق أدلة الأُصول أو عمومها، أوتقديم إطلاق الأُصول أو عمومها على الأمارات، وبيان كيفيّة تقديمها؛ وأنّه بنحو التخصيص والتقييد أو الحكومة. فلابدّ أوّلاً من ذكر أدلّة الأُصول .

البحث حول الروايات الواردة في أطراف العلم الإجمالي

فنقول : روى محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن عبدالله بن سنان، عن عبدالله بن سليمان قال: سألت أبا

جعفر عليه السلام عن الجبن، فقال عليه السلام: **(سألتني عن طعام يعجبني)**، ثمّ أعطى الغلام درهماً، فقال: (يا غلام ابتع لنا جبناً)، ثمّ دعا بالغداء فتغدّينا معه، فأتىٰ بالجبن فأكل وأكلنا، فلمّا فرغنا من الغداء .

قلت : ما تقول في الجبن؟

فقال : **(أوَ لم ترني آكله؟!)**.

قلت : بلىٰ ، ولكنّي أُحبّ أن أسمعه منك .

فقال عليه السلام : **(سأُخبرك عن الجبن وغيره : كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه)**[1].

ونقل في الوسائل هذه الكبرىٰ الكلّيّة فقط عن البرقي في المحاسن، عن اليقطيني، عن صفوان، عن معاوية بن عمّار، عن رجلٍ من أصحابنا، قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام ، فسأله رجل عن الجبن، فقال أبو جعفر: **(إنّه طعام يعجبني، وسأُخبرك عن الجبن وغيره: كلّ شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّىٰ تعرف الحرام، فتدعه بعينه)**[2].

ونقلها أيضاً في أبواب ما يكتسب به عن محمّد بن علي بن الحسين، بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: **(كلّ شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّىٰ تعرف الحرام منه بعينه فتدعه)**[3].

وتحتمل هذه الكبرى الكلّيّة وجوهاً ثلاثة :

الأوّل : أنّها ناظرة إلى خصوص أطراف العلم الإجمالي، ولا تشمل الشبهة

---

١ ـ الكافي ٦ : ٣٣٩ / ١، وسائل الشيعة ١٧ : ٩٠، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١ ، الحديث ١.

٢ ـ المحاسن: ٤٩٦ / ٦٠١، وسائل الشيعة ١٧ : ٩٢، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٧.

٣ ـ وسائل الشيعة ١٢ : ٥٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ١.

البَدْويّة، وأنّ المراد من الشيء ما اختلط فيه الحلال والحرام.

الثاني : أنّها ناظرة إلى خصوص الشبهة البَدْويّة، وأنّ المراد : أنّ الطبيعة التي لها قسمان: أحدهما الحلال وثانيهما الحرام، كطبيعة اللحم الذي له قسمان: قسم حرام كلحم الخنزير، وقسم حلال كلحم الغنم، فهذه الطبيعة لك حلال حتّى تعرف القسم الحرام بعينه، فما ذكرهعليه‌السلام بيان لمنشأ الشكّ.

الثالث : أنّها شاملة للشبهات البدويّة والمقرونة بالعلم الإجمالي معاً.

وأمّا قولهعليه‌السلام : (بعينه) ففيه احتمالان :

أحدهما : أنّه تأكيد للحرام، والمراد بالعرفان هو الأعمّ من التفصيلي والإجمالي.

وثانيهما : أنّه قيد للمعرفة، وحينئذٍ فالمراد بالعرفان المأخوذ غايةً للحكم بالحلّيّة هو التفصيلي فقط.

والاحتمال الثاني المذكور أردأ الاحتمالات؛ حيث إنّ المناسب للشبهة البَدْويّة هو التعبير بمثل : (الناس في سعة ما لا يعلمون)[١] أو (كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام)[٢]، لا التعبير المذكور في تلك الكبرى.

وأمّا الاحتمال الثالث : المراد منه الأعمّ من الشبهات البدويّة والمقرونة بالعلم الإجمالي، والمراد بالمعرفة بناءً عليه هي المعرفة التفصيليّة بالنسبة إلى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، والأعمّ منها ومن الإجماليّة بالنسبة إلى الشبهات البَدْويّة.

ففيه : أنّ هذا التعبير لا يناسب صدوره من الإمامعليه‌السلام ؛ لأنّ مرجعه إلى

---

١ ـ ورد قريب من هذا الحديث في عوالي اللآلي ١ : ٤٢٤ / ١٠٩ وهو قول النبيصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم «إنّ الناس في سعة ما لم يعلموا».

٢ ـ الكافي ٥ : ٣١٣ / ٤٠، تهذيب الأحكام ٧ : ٢٢٦ / ٩٨٩، وسائل الشيعة ١٢ : ٦٠، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤ .

الترخيص في ارتكاب جميع أطراف العلم الإجمالي إلى أن يتحقّق العلم التفصيلي بالحرام، والترخيص في الشبهات البَدْويّة حتّى يحصل العلم بالحرام ولو إجمالاً، فإنّ مقتضى الأوّل الترخيص في جميع أطراف العلم الإجمالي، ومقتضى الثاني عدمه، فيلزم التناقض في مدلول الرواية.

مضافاً إلى أنّ العرفان إنّما يطلق في الجزئيّات إذا تميّز الجزئي بجميع خصوصيّاته الشخصيّة، ولا يطلق على المردّد بين الفردين أو الأفراد، بل يطلق عليه العلم لا المعرفة، فمعرفة الشيء بعينه هو الذي يشار إليه بالإشارة الحسّيّة، فالمتبادر من الرواية عرفاً هو إرادة أطراف العلم الإجمالي بالخصوص؛ أي الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة، وأنّ المراد بالمعرفة هي المعرفة التفصيليّة، وأنّ المراد بالشيء : هو المختلط بالحرام والحلال.

لكن هنا إشكال آخر ـ مع قطع النظر عن مجهوليّة محمّد بن سليمان؛ لاشتراكه بين الثقة والضعيف ـ وهو أنّ العلم الإجمالي بوجود الحرام في الجبن إنّما هو لمكان الإنفحة التي اُخذت من الميتة ، والروايات متضافرة من أهل البيت عليهم السلام على حلّيّته[1]، لكن حيث إنّهم زعموا حرمتها بيّن الإمام عليه السلام جواز أكله بطريق آخر تنطبق هذه القاعدة عليه.

والحاصل : أنّ هذا البيان من الإمام عليه السلام إنّما هو لأجل عدم تسليم الخصم حلّيّة الإنفحة، كما يظهر ذلك من رواية أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: أنّ قتادة قال له: أخبرني عن الجبن.

فقال عليه السلام : (لا بأس به).

فقال : ربّما جُعِلت فيه إنفحة الميتة.

فقال عليه السلام : (ليس به بأسٌ؛ إنّ الإنفحة ليس لها عروق، ولا فيها دم، ولا لها

---

١ ـ وسائل الشيعة ١٦: ٤٤٤، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرّمة، الباب ٣٣.

عظم، إنّما تخرج من بين فرث ودم، وإنّما الإنفحة بمنزلة دجاجة ميتة أُخرجت منها بيضته، فهل تأكل تلك البيضة؟).

قال قتادة : لا، ولا آمر بأكلها.

قال أبو جعفر : (ولِمَ ؟).

قال : لأنّها من الميتة.

فقال عليه السلام : (فإن حضنت تلك البيضة فخرجت منها دجاجة أتأكلها؟).

قال: نعم.

قال: (فما حرّم عليك البيضة، وحلّل لك الدجاجة ...؟!)[1] إلى آخره، فإنّه يظهر منها إنكارهم لحلّيّة الإنفحة، ولعلّ حكمه عليه السلام بحلّيّة الجبن مع العلم الإجمالي بجعل الإنفحة في بعضها، لمكان حلّيّة الإنفحة، فمع العلم التفصيلي بجعل الإنفحة في الجبن يجوز أكله حينئذٍ، فضلاً عن العلم الإجمالي بذلك في بعض أفراد الجبن، وحينئذٍ فيشكل التمسّك بهذه الروايات لجواز ارتكاب أطراف العلم الإجمالي مطلقاً.

ومنها: ما رواه الكليني قدس سره بإسناده عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته يقول: (كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قِبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خُدِع فبيع أو قُهر، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّىٰ يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة)[2].

---

١ ـ الكافي ٦ : ٢٥٦ / ١، وسائل الشيعة ١٦ : ٤٤٤، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرّمة، الباب ٣٣، الحديث ١ .

٢ ـ الكافي ٥ : ٣١٣ / ٤٠، تهذيب الأحكام ٧ : ٢٢٦ / ٩٨٩، وسائل الشيعة ١٢: ٦٠، كتاب

وهذه الرواية ـ مع قطع النظر عن الأمثلة المذكورة فيها، والإشكال الآتي ـ ظاهرة في أنّ كلّ مشتبه الحلّيّة والحرمة فهو محكوم بالحلّيّة، حتّى يعلم تفصيلاً أنّ ذلك الشيء بخصوصه حرام، فلا تشمل الغايةُ العلمَ الإجمالي، فإنّ العلم في المعلوم بالإجمال لم يتعلّق بالشيء بخصوصه، بل العلم فيه متعلّق بأحد الشيئين أو الأشياء بنحو الترديد، فالرواية دالّة على جواز ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال بالخصوص.

وعلىٰ فرض تسليم شمولها للشبهات البَدْويّة يرد عليه إشكال لزوم التناقض المتقدّم على ذلك الفرض في الروايات الثلاث المتقدّمة.

ويرد عليها أيضاً : أنّ الحكم بالحلّيّة في الأمثلة المذكورة فيها ليس مستنداً إلى هذه القاعدة، بل إلى مثل قاعدة اليد وأصالة الصحّة في فعل الغير ونحوها المتقدّمة على أصالة الحلّيّة، فليست هي حينئذٍ في مقام إفادة قاعدة الحلّيّة؛ لعدم انطباقها على تلك الأمثلة المذكورة فيها.

وقد عرفت أنّه يشمّ من رواية عبدالله بن سليمان رائحة التقيّة؛ لعدم انطباق قاعدة الحلّ على موردها، فلم يعلم منها أنّ القاعدة مورد تأييد الإمام عليه السلام وتصديقه؛ لاحتمال أنّ ذلك منه عليه السلام من جهة إلزام المخالف، فالعمدة في المقام هي رواية عبدالله بن سنان الصحيحة سنداً، التامّة دلالةً على الترخيص في ارتكاب خصوص أطراف المعلوم بالإجمال.

لكن الإشكال فيها وفي الروايات المتقدّمة مضافاً إلى إعراض الأصحاب عنها، حتّىٰ أنّه ذكر صاحب الجواهر قدس سره أنّ أصحابنا لم يعملوا بهذه الأخبار إلّا نادراً[1]، وكذلك ابن إدريس : حيث إنّه أوّلَ كلام الشيخ قدس سره ـ الظاهر في العفو فيما

← التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ٤ .

١ ـ جواهر الكلام ١ : ٢٩٤ ـ ٢٩٨ .

إذا ارتكب أطراف العلم الإجمالي في مسألة الربا ـ بأنّ مراده العفو من حيث الإثم، وأنّ ذلك يُعدّ في العرف إذناً في المعصية وارتكاب الحرام[١]؛ حيث إنّ إطلاق دليل حرمة الخمر ـ مثلاً ـ يشمل المعلوم منه بالإجمال في الشبهة المحصورة، وإعراض الأصحاب عنها إنّما هو لذلك؛ أي: لأنّه إذن في المعصية عند العرف والعقلاء وإن لم يكن كذلك عقلاً.

نعم لا مانع من شمولها للشبهة الغير المحصورة، التي يُعدّ كلّ واحد من أطرافها كالشبهة البدويّة، فيجوز ارتكاب أطرافها لهذه الروايات.

هذا في الشبهات الموضوعيّة كما هي مورد هذه الروايات كالجبن.

وأمّا الشبهات الحكمية: فقد تكلّف بعضهم[٢] الاستدلال لجواز ارتكاب أطرافها بقوله عليه السلام: (كلّ شيء فيه حلال وحرام...)[٣] إلى آخره أيضاً، وقد عرفت فساده.

هذه هي الروايات الواردة في المقام بنحو العموم.

وأمّا الأخبار الواردة في خصوص بعض الموارد ـ كالواردة في خصوص اشتباه مال الربا بغيره[٤]، أو المأخوذ من بني أُميّة والظلمة[٥]، ونحو ذلك ـ فلا يستفاد منها قاعدة كلّيّة شاملة لجميع موارد الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، بل

---

١ ـ السرائر ٢ : ٢٥١ ـ ٢٥٢ .

٢ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

٣ ـ الكافي ٥ : ٣١٣ / ٣٩، الفقيه ٣ : ٢١٦ / ٩٢، وسائل الشيعة ١٢ : ٥٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤ ، الحديث ١ .

٤ ـ الكافي ٥ : ١٤٥ و ١٤٦ / ٥ و ٩، تهذيب الأحكام ٧: ١٦ / ٧٠، وسائل الشيعة ١٢ : ٤٣١، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب ٥ ، الحديث ٢ و ٣ .

٥ ـ الكافي ٥ : ١٢٦ / ٩، تهذيب الأحكام ٦ : ٣٦٩ / ١٠٦٨ ، وسائل الشيعة ١٢: ٥٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤ ، الحديث ٢ .

علىٰ فرض العمل بها في موردها الخاصّ فهو لخصوصيّة في تلك الموارد اقتضت ذلك، فإنّ في كلّ واحد منها مباحث ومسائل خاصّة لا يناسب التعرّض لها في المقام.

فتلخّص : أنّه لا يصحّ التمسّك بأصالة الحِلّ لجواز ارتكاب أطراف الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

وأمّا أصالة البراءة فلا تشمل أدلّتها أيضاً لأطراف المعلوم بالإجمال ، مثل: (ماحجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)[١]، أو قوله عليه السلام : (رفع ما لايعلمون)[٢]، أو حديث السعة[٣]، ونحو ذلك من أدلّة البراءة؛ لأنّ المتبادر منها هو الترخيص في الشبهات البَدْويّة، لا المقرونة بالعلم الإجمالي.

مضافاً إلى قيام الحجّة إجمالاً علىٰ وجوب الاجتناب في أطراف هذه الشبهة، فعلى فرض شمول تلك الأخبار لأطرافها ـ من جهة الشكّ وعدم العلم ـ فهي لاتقتضي رفع المعلوم بالإجمال؛ لأنّه نظير تعارض المقتضي مع اللامقتضي.

هذا مع أنّه فرق بين عدم العلم المأخوذ في «مالايعلمون» ونحوه، وبين عدم العلم في أطراف المعلوم بالإجمال، فإنّ عدم العلم في الأوّل هو عدم العلم البسيط، بخلاف أطراف المعلوم بالإجمال، فإنّ المشتبه والمردّد فيه هو المعلوم، وإلّا فالعلم فيه موجود محقّق.

وبالجملة : أنّ «ما لا يعلمون» عبارة عن العرف والعقلاء عن المشكوك، والشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي ليست من قبيل المشكوك، بل تعدّ من المعلوم،

---

١ ـ الكافي ١ : ١٢٦ / ٣ ، التوحيد : ٤١٣ / ٩ .

٢ ـ التوحيد : ٣٥٣ / ٢٤ ، الخصال : ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦ ، الحديث١ و ٢ .

٣ ـ المحاسن : ٤٥٢، عوالي اللآلي ١ : ٤٢٤ / ١٠٩، مستدرك الوسائل ١٨ : ٢٠، كتاب الحدود، أبواب مقدّمات الحدود، الباب ١٢ ، الحديث ٤ .

فلا تشملها الأدلّة.

ما هو المانع عند الشيخ الأعظم عن شمول الروايات لأطراف العلم الإجمالي؟

ثمّ إنّه ذكر الشيخ الأعظم‏ في بيان وجه عدم جريان الأُصول في المقام:

تارةً بلزوم المنافاة بينها وبين ما دلّ على حرمة ذلك العنوان المشتبه ـ مثل: «حرّم عليكم الخمر» ـ في مقام الثبوت؛ لأنّ الإذن في كلا المشتبهين يُنافي المنع عن ارتكاب المردّد، ويوجب الحكم بعدم حرمته في متن الواقع، وهو ممّا يشهد الاتّفاق والنصّ على خلافه[١].

وأُخرى بلزوم المنافاة بين الصدر والذيل في دليل الاستصحاب، وكذلك في قوله‏: (كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام) في مقام الإثبات والأخذ بالظواهر؛ حيث ذكر في باب تعارض الاستصحابين ما حاصله: أنّ العلم الإجمالي بانتقاض أحد الضدّين يوجب خروجهما عن مدلول لا تنقض؛ لأنّ قوله‏: (لاتنقض اليقين بالشكّ، ولكن تنقضه بيقين مثله)[٢] يدلّ على حرمة النقض بالشكّ، ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين، فلايجوز إبقاء كلٍّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشكّ؛ لأنّه يستلزم طرح الحكم بنقض اليقين.

وأشار في هذا الكلام إلى لزوم التناقض بين الصدر والذيل ـ في الحكم ـ في قوله‏: (كلّ شيء لك حلال ...) إلى آخره في ذلك الباب وفي باب الاشتغال وأنّه لايصلح للاستدلال به في أطراف المعلوم بالإجمال؛ لأنّه كما يدلّ على حلّيّة كلّ

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٢٤١ سطر ١٦ .

٢ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٨ / ١١، وسائل الشيعة ١ : ١٧٤، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب ١ ، الحديث١ .

واحد من المشتبهين، كذلك يدلّ علىٰ حرمة ذلك المعلوم إجمالاً؛ لأنّه أيضاً شيء عُلمت حرمته[1].

وأورد عليه بعض المحقّقين: بأنّ الذيل المذكور ـ أي: الحكم بنقض اليقين باليقين ـ ليس في جميع أخبار الباب، بل في بعضها[2].

ولكن لايخفى ما في هذا الإيراد؛ فإنّ الاستصحاب ليس إلّا حكماً واحداً؛ وقاعدة واحدة مستفادة من هذه الأخبار الواردة في الاستصحاب، وإطلاق بعضها يُقيَّد بالبعض الآخر المذيّل بهذا الذيل.

فأقول: المراد باليقين في أخبار الاستصحاب: إمّا اليقين الوجدانيّ، وإمّا مطلق الحجّة الأعمّ من اليقين الوجداني وغيره من أقسام الحجج المعتبرة التعبّديّة:

فعلى الأوّل: فليس فيها إلّا حكم واحد، وهو حرمة نقض اليقين بالشكّ، وأمّا قوله عليه السلام: (ولكن تنقضه بيقينٍ مثله) فليس هو حكماً مولويّاً؛ لما عرفت من أنّ القطع حجّة عقليّة؛ ووجوب اتّباعه حكم عقلي لا دخَلَ للشرع فيه.

وبالجملة: لا يشتمل الذيل على الحكم الشرعي حتّى يلزم التناقض بينه وبين الحكم المشتمل عليه الصدر ـ على فرض شمول الأخبار لأطراف العلم الإجمالي ـ بل الذيل تحديد لحدود الأوّل.

وأمّا على الثاني: فكذلك بالنسبة إلى القطع الوجداني، ومعه فلا يمكن أن يكون قوله عليه السلام: (ولكن تنقضه بيقين آخر) تحديداً وبياناً لحدود الحكم الأوّل بالنسبة إلى الحجّة العقليّة ـ أي القطع ـ وحكماً مولويّاً بالنسبة إلى الحجّة الشرعيّة معاً.

ثمّ على فرض إمكان ذلك ثبوتاً، لكن معنى نقض اليقين باليقين: هو نقضه بمثل اليقين المذكور في الصدر، والعلم الإجمالي ليس مثله؛ لعدم اتّحاد متعلّق الشكّ

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٢٤١ سطر ٨، و ٤٢٩ سطر ١٠.

٢ ـ فوائد الأُصول ٤: ٢٢ ـ ٢٣.

والغاية، فإنّ متعلّق الشكّ هو كلّ واحد من الأفراد بعينه، ومتعلّق العلم الإجمالي أحد الأطراف لا بعينه، وحينئذٍ فلابدّ أن يُراد من اليقين في ذيل روايات الاستصحاب اليقينُ التفصيلي لا الإجمالي، وحينئذٍ يندرج كلّ واحد من الأطراف في صدر الرواية، من دون أن يعارضه الذيل.

وهكذا الكلام في قوله عليه السلام : (كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه).

وقال الميرزا النائيني قدس سره ـ في بيان عدم جريان الأُصول في أطراف الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي ـ ما حاصله: أنّ لزوم التضاد بين الحكم بحرمة المعلوم بالإجمال، وبين الحكم بالحلّيّة في أصالة الإباحة، واضح؛ لأنّ معنى الإباحة: هو جواز الفعل والترك، وهو مضادّ لحكم الحرمة للمعلوم بالإجمال، وحينئذٍ فلا مجال لجريانها في أطراف المعلوم بالإجمال.

وأمّا الأُصول التنزيليّة ـ كالاستصحاب ـ فهي وإن لم تناقض نفس المعلوم بالإجمال؛ لأجل اختلاف الرتبة ـ كما بُيّن في مقام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ـ ولا تستلزم المخالفة العمليّة أيضاً. لكنّها لا تجري في المقام؛ لأجل قصور المجعول فيها عن شموله لأطراف المعلوم بالإجمال؛ لأنّ المجعول في الأُصول التنزيليّة هو البناء العملي؛ والأخذ بأحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر، وجعل الشكّ كالعدم في عالم التشريع، ففي الاستصحاب حيثيّة الأُصول من جهة ترتّب الآثار، وحيثيّة الأمارات من جهة البناء على أنّه هو الواقع، ولا يمكن جعل هذا مع العلم الوجداني إجمالاً.

وبالجملة : المجعول في مثل الاستصحاب ونحوه معنىً لا يعقل ثبوته لجميع أطراف العلم الإجمالي.

وأمّا الأُصول الشرعيّة ـ كأصالتي الطهارة والبراءة ـ فالمانع من جريانها في

المقام لزوم المخالفة العمليّة للتكليف المعلوم بالإجمال[١]. انتهى محصّل كلامه قدس سره.

أقول: يرد عليه:

أوّلاً: أنّ ما ذكره في معنى الاستصحاب غير صحيح؛ لأنّ العمدة من أخباره هو الخبر الأوّل[٢] والثاني[٣] لزرارة، وليس معنى (لا تنقض اليقين بالشكّ) فيهما هو إطالة عمر اليقين؛ والبناء على أنّه الواقع؛ لأنّه عليه السلام فرض أنّه شاكّ؛ لأنّه عليه السلام قال: (لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت)، والمراد: أنّك كنت في سابق الحال على يقين، لا في الحال الحاضر، وحينئذٍ فليس معنى (لا تنقض اليقين) إلّا وجوب ترتيب آثار اليقين السابق في ظرف الشكّ اللّاحق، لا البناء القلبي على أنّه الواقع.

وثانياً: ليس مراده ممّا ذكر من لزوم المناقضة بين الصدر والذيل ـ على تقدير شمول أخبار الاستصحاب لأطراف المعلوم بالإجمال ـ أنّ التعبّد بالاستصحابين في طرفي العلم الإجمالي، يناقض العلم الإجمالي بالتكليف المردّد؛ للزوم ذلك في أصالة الإباحة في غير دوران الأمر بين المحذورين؛ لأنّه قدس سره معترف بعدمه فيها؛ للاختلاف في المرتبة، فلابدّ أن يريد من المناقضةِ المناقضةَ في المجعول وفي مقام الجعل، وهذا صحيح بناءً على ما اخترناه: من أنّ المراد بالعلم الإجمالي هنا: هو العلم بقيام الحجّة الشرعية، لا العلم الوجداني؛ للزوم المناقضة بين جعل الأمارة وجعل الاستصحاب على خلافها.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ١٢ ـ ١٧.

٢ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٨ / ١١، وسائل الشيعة ١ : ١٧٤، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء الباب ١ ، الحديث ١، و ٢ : ١٠٥٣ و ١٠٦١، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧ و ٤١، الحديث ١ .

٣ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٤٢١ / ١٣٣٥ ، الاستبصار ١ : ١٨٣ / ١٣ ، وسائل الشيعة ٢ : ١٠٥٣ و ١٠٦١، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧ و ٤١ ، الحديث ١.

وأمّا بناءً على ما اختارهﷺ ـ من أنّ المراد بالعلم الإجمالي في باب الاشتغال هو العلم الوجداني بالتكليف الفعلي[1] ـ فالاستصحاب وإن كان مضادّاً له، لكن لايستلزم المناقضة في مقام الجعل؛ لعدم تناول يد الجعل الشرعي للعلم الوجداني.

والعجب أنّهﷺ تعرّض لهذا الإشكال في مسألة تعارض الاستصحابين بقوله: وقد يناقش فيما ذكرناه ـ من عدم جريان الأُصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي ـ بأنّه يلزم حينئذٍ عدم التفكيك بين المتلازمين الشرعيّين، كطهارة اليد وبقاء الحدث فيما إذا توضّأ بمائع مردّد بين الماء والبول؛ لأنّ استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن، ينافيان العلم الوجداني بعدم المطابقة للواقع في أحد الأصلين؛ لأنّه إن كان ماءً فقد ارتفع الحدث، وإن كان بولاً فقد تنجّس البدن، فالجمع بينهما في التعبّد غير ممكن[2].

وأجاب عن ذلك : بالفرق بين المقامين؛ لأنّه تارةً : يلزم من التعبُّد بمؤدّى الأصلين العلم التفصيلي بكذب ما يؤدّيان إليه؛ لأنّهما يتّفقان في نفي ما يعلم تفصيلاً ثبوته، كما في استصحاب نجاسة الإناءين مع العلم بطهارة أحدهما، وبالعكس.

وأُخرى : لايلزم من التعبّد بمؤدّاهما العلم التفصيلي بكذب ما يؤدّيان إليه، بل يعلم إجمالاً بعدم مطابقة أحد الأصلين للواقع، كما في الأُصول الجارية في الموارد التي يلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيّين، كالمثال المتقدّم، والذي منَعْنا من جريانه في أطراف العلم الإجمالي هو القسم الأوّل، لا الثاني[3]. انتهى.

أقول : يرد عليه:

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ١٧ ـ ١٨ .

٢ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٦٩٤ .

٣ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٦٩٤ ـ ٦٩٥ .

أوّلاً: أنّه ليس في القسم الأوّل ـ الذي يتّحد الاستصحابان فيه بحسب النوع ـ علم تفصيلي حتّى يستلزم التعبّدُ بهما المخالفةَ له، بل العلم فيه إجماليّ أيضاً: إمّا بنجاسة هذا الإناء، أو ذاك، فالتعبّد بمؤدّى الاستصحابين فيه مستلزم لمخالفة العلم الإجمالي ـ كما في القسم الثاني ـ لا للعلم التفصيلي.

وثانياً: مجرّد اختلاف القسمين في اتّحاد الاستصحابين في أحدهما بحسب النوع، واختلافهما فيه، لايوجب الفرق بينهما في الحكم مع اتّحاد المناط والملاك فيهما، فإنّ متعلّق العلم في كليهما مردّد بين الاثنين.

وثالثاً: يرد عليه النقض بما إذا علم إمّا بوجوب هذا، أو حرمة ذاك، مع أنّ الحالة السابقة فيهما عدم الوجوب والحرمة، فإنّ اللّازم ـ على ما ذكره ـ جريان استصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة فيهما؛ لأنّ التعبّد بمؤدّاهما لا يُنافي إلّا العلم الإجمالي، ولا أظنّ أن يلتزم هو‌ تَتِرُّ به.

فالوجه في عدم جريان الأُصول في جميع أطراف المعلوم بالإجمال، وحرمة المخالفة القطعيّة، هو ما ذكرناه من الوجهين المتقدّمين.

هذا كلّه بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعيّة.

وجوب الموافقة القطعية وعدمه

وأمّا الكلام بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعيّة ، وعدم جريان الأُصول في بعض الأطراف أيضاً، أو عدم وجوبها؛ لشمول إطلاق أدلّة الأُصول لبعض الأطراف فهو أنّك قد عرفت: أنّ محطّ البحث في هذا الباب هو ما لو علم إجمالاً بقيام الحجّة الشرعيّة، مع الشكّ في متعلّقها، لا العلم الوجداني بالتكليف الفعلي الذي لا يرضى المولى بتركه، كما يظهر ذلك من المحقّق العراقي‌ تَتِرُّ: حيث ذكر ـ في بيان الوجه في لزوم الموافقة القطعيّة ـ بأنّ العلم الإجمالي بالنسبة إليها علّة تامّة، وأنّ الإذنَ في

ارتكاب بعض الأطراف إذنٌ في المعصية. وأطال الكلام في ذلك[١].

لما عرفت من أنّه لو أُريد من العلم ذلك لَما أمكن الترخيص عقلاً في مقام الثبوت؛ للزوم المناقضة في مقام الإرادة، ولا وَقْع للبحث في الجواز وعدمه حينئذٍ، بل المراد من العلم الإجمالي : هو ما ذكرناه، وحينئذٍ فيقع الكلام في أنّ العلم بقيام الأمارة على نجاسة أحد الإناءين ـ مثلاً ـ هل هو علّة تامّة للتنجيز ولزوم الموافقة القطعيّة، وعدم جريان الأُصول أو إطلاقها بالنسبة إلى بعض الأطراف أيضاً، أو أنّه ليس علّةً تامّةً له، بل هو مقتضٍ لذلك، يمكن للشارع أن يرفع اليد عنه بجريان الأُصول فيه.

وعرفت أيضاً : أنّه لا مانع عقليّ من جريانها في أطراف العلم الإجمالي؛ بمعنى عدم لزوم المناقضة في مقام الإرادة ثبوتاً حتّى في الترخيص في جميع الأطراف، فبالنسبة إلى بعضها أيضاً كذلك.

وبعبارة أُخرى : وجوب موافقة الأمارة إنّما هو بحكم العقل؛ سواء كانت تفصيليّة، أو إجماليّة؛ بمعنى أنّ المكلّف لا يُعذر في مخالفتها عند إصابتها للواقع، وأنّه على فرض عدم الإصابة يكون متجرّياً، لكن للشارع أن يرخِّص في ترك العمل على وفقها بجعل الأُصول؛ لأجل مصلحة اقتضت ذلك، كالتوسعة والتسهيل على المكلّفين ونحو ذلك، لا لأجل تقييدها بعدم قيام أصلٍ على خلافها، كما أنّ الأحكام الواقعيّة غير مقيّدة بعدم قيام الأمارة على خلافها، فلا إشكال في جواز الترخيص في جميع الأطراف وبعضها في مقام الثبوت.

لكن تقدّم : أنّ الترخيص بالنسبة إلى جميع الأطراف غير ممكن في مقام الإثبات؛ لوجهين :

أحدهما : أنّه وإن لم يكن هناك مانع عقليّ منه، لكن يُعدّ ذلك عند العرف

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

والعقلاء ترخيصاً في المعصية، وهو قبيح، ولأجل ذلك تنصرف أدلّة الأُصول إلى غير هذا المورد.

وثانيهما ما تقدّم أيضاً: من أنّه لأحدٍ أن يدعي أنّ المتبادر من عدم العلم في مثل قوله عليه السلام: (**كلّ شيء هو لك حلال**)[1] وقوله عليه السلام: (**رُفع ما لا يعلمون**)[2] ونحوه، عدم العلم البسيط، كما في الشبهات البَدْويّة، لا عدمه بمعنى وجوده وتردّد متعلّقه بين الأزيد من واحد، فلا يصدق عدم العلم على أطراف المعلوم بالإجمال، وحينئذٍ فلا تشمله هذه الروايات وأنّها مختصّة بالشبهات البَدْويّة. هذا بالنسبة إلى المخالفة القطعيّة.

لكن هل يتأتى الوجهان بالنسبة إلىٰ وجوب الموافقة القطعيّة: بأن يُقال: إنّ مقتضى الوجهين انصراف أدلّة الأُصول عن جميع أطراف المعلوم بالإجمال، وعدم جريانها في بعض الأطراف أيضاً، أو لا؟

لا إشكال في أنّ الترخيص في ارتكاب بعض الأطراف ليس بمثابة الترخيص في جميعها في استنكار العرف ذلك، وعدّهم ذلك ترخيصاً في المعصية، وأنّه فرق بينهما عندهم، وحينئذٍ فلا مانع من هذه الجهة من شمول إطلاق أدلّة الأُصول ـ على فرض ثبوت الإطلاق لها ـ بالنسبة إلى بعض الأطراف.

نعم لو قلنا: بعدم إطلاق لها يشمل هذا المورد فمقتضى العلم الإجمالي هو وجوب الموافقة القطعيّة؛ بمراعاة التكليف المعلوم بالإجمال في جميع الأطراف، فلابدّ من ملاحظة أدلّة الأُصول المرخِّصة، وأنّها هل تشمل هذا المورد أو لا ؟

---

١ ـ الكافي ٥ : ٣١٣ / ٤٠، تهذيب الأحكام ٧ : ٢٢٦ / ٩٨٩، وسائل الشيعة ١٢ : ٦٠، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤ ، الحديث ٤ .

٢ ـ التوحيد : ٣٥٣ / ٢٤، الخصال : ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦ ، الحديث ١ .

فنقول : أمّا التي لسانها الرفع والتوسعة وأمثالهما، فالمتبادر منها عرفاً هو الرفع والتوسعة فيما لم تقم الحجّيّة على التكليف فيه لا إجمالاً ولا تفصيلاً، وحيث إنّ المفروض فيما نحن فيه قيام الحجّة إجمالاً على ثبوت التكليف فلا مجال لجريانها فيه، فتختصّ بالشبهات البَدْويّة.

وأمّا روايات الحِلّ فقد تقدّم الإشكال في رواية عبدالله بن سليمان[1] سنداً ودلالةً؛ من جهة احتمال التقيّة فيها، وأمّا رواية مسعدة[2] فتقدّم أيضاً الإشكال فيها؛ من جهة عدم انطباق الكبرى المذكورة فيها على الأمثلة المذكورة في ذيلها.

والتي يمكن الاستدلال بها في المقام هي رواية عبدالله بن سنان[3] ـ الصحيحة سنداً التامّة دلالةً ـ حيث إنّه ليس معنى (كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك) أنّ كلّ فردٍ من أفراد المشتبه حلال؛ لأنّه ليس في كلّ فردٍ منها حلال وحرام، بل هو إمّا حلال، وإمّا حرام، بل معناه : كلّ شيء اختلط فيه الحلال والحرام، أو كلّ طبيعة لها قسمان: أحدهما حلال، والآخر حرام، على مسامحة في التعبير عنه بذلك.

وعرفت أنّ الظاهر منها الأوّل، وحينئذٍ فهي ظاهرة في الترخيص في خصوص الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

لكن عرفت أيضاً : عدم إمكان العمل بمضمونها وعلى طبقها؛ لأنّه ترخيص لدى العرف في المعصية، وإذ لم يمكن الأخذ بظاهرها بالنسبة إلى جميع الأطراف، فالأخذ بها بالنسبة إلى بعضٍ معيّنٍ من الأطراف، من غير مرجّح، وأمّا البعض الغير

---

١ ـ تقدّم في أوّل هذا المبحث.

٢ ـ نفس المصدر.

٣ ـ الكافي ٥ : ٣١٣ / ٣٩، الفقيه ٣ : ٢١٦ / ٩٢، وسائل الشيعة ١٢: ٥٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤ ، الحديث ١ .

المعيّن من الأطراف، فهو ليس موضوعاً لها ابتداءً ليحفظ عمومها بالنسبة إليه، فالحكم بالترخيص في بعض أطرافها الغير المعيّن يحتاج إلى دليل.

وقد ذكر لبيان شمول أدلة الترخيص في بعض الأطراف وجوه:

الوجه الأوّل: قد يقال : (القائل الأُستاذ المحقّق الحائري) في بيان جواز ارتكاب بعض الأطراف الغير المعيّن بنحو التخيير: إنّه وإن لم يدلّ دليلٌ لفظيٌّ على الترخيص في هذا البعض الغير المعيّن، إلّا أنّه يمكن استكشاف الترخيص من الدليل اللّفظي بضميمة حكم العقل.

بيان ذلك : أنّ القضيّة المشتملة على حكم متعلّق بعنوان من العناوين؛ على سبيل الإطلاق أو العموم، مثل «أكرم العلماء» ، يفهم منها أمران:

أحدهما : ثبوت ذلك الحكم لتمام أفراد عنوان الموضوع .

وثانيهما : وجود ملاك الحكم في كلّ فردٍ منها.

ثمّ إن ثبت قيد يرجع إلى مادّة القضيّة فقضيّة ذلك التقييد تضييق دائرة ذلك الحكم وملاكه معاً، كما لو قال: «لا تكرم الفسّاق منهم»، وإن ثبت قيد يرجع إلى الطلب فقضيّته رفع اليد عن إطلاق الطلب دون المادّة، كما إذا ورد خطاب دالّ على وجوب إنقاذ الغريق، ثمّ اتّفق وجود غريقين، فإنّ ذلك الخطاب وإن لم يشملهما بحكم العقل؛ لقبح التكليف بما لا يطاق، إلّا أنّه يحكم لإطلاق المادّة بوجود ملاك الوجوب في كليهما؛ ولهذا يستكشف العقل وجوباً تخييريّاً إن لم يكن أحدهما أهمّ، وتعيينيّاً إن كان أحدهما أهمّ.

وحينئذٍ نقول : ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ الأدلّة المرخّصة هنا وإن اختصّ حكمها بغير صورة العلم الإجمالي ـ لحكم العقل بقبح الإذن في المعصية ـ إلّا أنّ اقتضاء كلّ مشكوك للإباحة يستكشف من إطلاق المادّة، وبعد تعذّر الجري على مقتضاه في جميع الأطراف يستكشف أنّ البعض ـ على سبيل التخيير ـ

مرخَّص فيه؛ حيث لا ترجيح للبعض المعيّن[1]. انتهى.

ولكن أجاب هوتَيِّرُّ عن ذلك : بأنّ هذا الحكم من العقل إنّما هو فيما يقطع بعدم المانع في الجري على طبق أحد الاقتضاءين ، كما في مثال الغريقين، وأمّا فيما نحن فيه فكما أنّ الشكّ يقتضي الترخيص، كذلك العلم الإجمالي يقتضي الاحتياط، ولعلّ اقتضاء العلم أقوى في نظر الشارع، فلا وجه لقطع العقل بالترخيص[2]. انتهى.

وهو جيّد حسن.

الوجه الثاني الذي قيل لبيان شمول أدلّة الترخيص في بعض الأطراف : أنّ في قولهعليه السلام : (**كلّ شيء فيه حلال وحرام**) عموماً وإطلاقاً أحواليّاً، كما لو قيل: «أكرم العلماء»، فإنّه عامّ بالنسبة إلى كلّ واحد من أفراد العلماء، ومطلق بالنسبة إلى حالات الأفراد، فإنّ عموم الحكم بالحلّيّة شامل لكلّ واحد من الأطراف حال ارتكاب الباقي وعدمه، كما في «أكرم العلماء»، فإنّه عامّ بالنسبة إلى كلّ فرد من أفرادهم، ومطلق بالنسبة إلى إكرام الباقين وعدمه.

وحينئذٍ نقول : المفروض عدم جواز الأخذ والتمسّك بهذا العموم والإطلاق معاً بالنسبة إلى جميع الأطراف؛ لأنّه إذنٌ في المعصية وهو قبيح، فالأمر دائر بين رفع اليد عن العموم والإطلاق معاً بترك العمل به في جميع الأطراف، وبين رفع اليد عن الإطلاق بتقييده جواز ارتكاب بعض الأفراد بحال عدم ارتكابه البعض الآخر؛ أي الأخذ بالعموم، وتقييد الإطلاق الأحوالي؛ ورفع اليد عنه، والثاني هو المتعيّن إعمالاً للدليل بقدر الإمكان؛ لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها، فلا مانع من التمسّك بقوله: (**كلّ شيء فيه حلال وحرام**) بالنسبة إلى البعض الغير المعيّن من الأطراف[3].

---

١ ـ درر الفوائد : ٤٥٨ ـ ٤٥٩ .

٢ ـ درر الفوائد : ٤٥٩ .

٣ ـ درر الفوائد : ٤٥٨ .

انتهى ملخّصاً.

أقول: لاريب في أنّ كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالي ليس من أفـراد عموم قوله: (**كلّ شيء فيه حلال وحرام حتّى تعرف الحرام**)؛ لما عرفت من أن كلّ طرف من أطراف العلم الإجمالي لا يصدق عليه أنّه شيء فيه حلال وحرام، بل هو إمّا حلال وإمّا حرام واقعاً، بل مصداقه الشيء المختلط فيه الحلال والحرام، كقطيع غنم يعلم أنّ فرداً منه مغصوب أو موطوء، فهذا مصداق واحد لتلك الكبرى الكلّيّة، وكلّ واحد من أفراده أجزاء لهذا المصداق، والقطيعُ الآخر ـ الذي علم فيه فرد كذلك ـ مصداقٌ آخر له. ومقتضى الأخذ بالعموم هو الحكم بالحلّيّة في كلّ واحد من هذه المصاديق؛ أي مجموع هذا القطيع وذاك القطيع، والمفروض عدم جواز الأخذ به؛ لأنّه ترخيص في المعصية، ومعنى الإطلاق فيه: هو أنّ الحكم ثابت في هذا القطيع؛ سواء حُكم به في القطيع الآخر، أم لا. وتقييد إطلاق هذه الكبرى الكلّيّة لا يفيد ما هو بصدده؛ من جواز الأخذ بها في بعض أفراد القطيع. فمنشأ الاشتباه توهّم: أنّ كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالي مصداق للكبرى المذكورة، وقد عرفتَ فساده.

وقال الميرزا النائينيﷺ في بيان عدم الدليل على التخيير فيما نحن فيه ما حاصله: أنّ الموارد التي حكمنا بالتخيير فيها مع عدم دليل خاصّ عليه إنّما هـو لأحد أمرين:

أحدهما: اقتضاء الدليل والكاشف للتخيير.

ثانيهما: اقتضاء المدلول والمنكشف ذلك.

فمن الأوّل: ما لو ورد «أكرم العلماء»، ثمّ علم بخروج زيد وعمرو عن ذلك العموم، لكن شكّ فيأنّ خروجهما: هل هو على سبيل الإطلاق؛ بحيث لايـجب إكرام كلّ واحد منهما بحال من الأحوال، أو أنّه ليس على وجه الإطلاق، بل خروج كلّ واحدٍ منهما مشروط بحال إكرام الآخر، والوظيفة في مثل ذلك التخيير؛ بإكرام

أحدهما دون الآخر؛ لأنّ القدر المتيقّن من المُخْرَج هو ذلك؟

ومن الثاني: ما لو تزاحم واجبان في مقام الامتثال؛ لعدم القدرة على الجمع بينهما، فإنّ التخيير بينهما إنّما هو لأجل اقتضاء أنّ المجعول في باب التكاليف معنىً يقتضي التخيير في امتثال أحد المتزاحمين، فإنّ العقل يستقلّ حينئذٍ بصرف القدرة في أحدهما تخييراً: إمّا لأجل تقييد التكليف في كلّ واحدٍ منهما بحال عدم امتثال الآخر. وإمّا لأجل سقوط التكليفين معاً، واستكشاف العقل حكماً تخييريّاً؛ لوجود الملاك التامّ في كلّ واحد منهما.

وعلى أيّ حال فالتخيير في هذا الباب لم ينشأ من ناحية الدليل، بل من ناحية المدلول.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ القول بالتخيير ـ في باب تعارض الأُصول ـ ممّا لا شاهد عليه؛ لا من ناحية الدليل والكاشف، ولا من ناحية المدلول والمنكشف:

أمّا الأوّل: فواضح، فإنّ دليل اعتبار كلّ أصل من الأُصول العمليّة إنّما يقتضي جريانه عيناً؛ سواء عارضه أصل آخر، أم لا، وليس في الأدلّة ما يوجب التخيير في إجراء أحد الأصلين.

وأمّا الثاني: فلأنّ المجعول في باب الأُصول العمليّة ليس إلّا الحكم بتطبيق العمل على مؤدّى الأصل: إمّا بقيد أنّه الواقع، كما في التنزيليّة منها، وإمّا لا بقيد ذلك، كما في غير التنزيليّة منها، مع انحفاظ الحكم الظاهري باجتماع القيود الثلاثة ـ أي: الجهل بالواقع، وإمكان الحكم على المؤدّى بأنّه الواقع، وعدم لزوم المخالفة العمليّة ـ وحيث إنّه يلزم من جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي مخالفة عمليّة، فلايمكن جعلهما معاً، ولا دليل على التخيير في إجراء أحدهما؛ لا من ناحية الدليل، ولا من ناحية المدلول[1]. انتهى.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤: ٢٨ ـ ٣١.

أقول : أمّا ما ذكره من القسم الأوّل ـ الذي جعل التخيير فيه مقتضى الدليل والكاشف ـ فلنا أن نقول : إنّه وإن كان كذلك، لكنّه مقتضى المدلول والمنكشف فيه، لا الدليل والكاشف؛ وذلك لأنّ التخيير فيه ناشٍ عن احتمال كون المخصّص المجمل تخييريّاً؛ لتردّده بين أن يكون تخييريّاً أو تعيينيّاً، والقدر المتيقّن من التخصيص أنّه بنحو التخيير، لا لجريان أصالة العموم بالنسبة إلى أحدهما؛ وذلك لأنّه ـ على فرض كونه تعيينيّاً ـ لا تخيير فيه أصلاً . وعلى فرض كونه تخييريّاً فالتخيير واقع، فحيث إنّه مردّد بين التعييني والتخييري، فالقدر المتيقّن هو أنّه بنحو التخيير، فحيثيّة التخيير إنّما هي مقتضى التردّد واحتمال التخيير، والعموم وإجمال المخصّص فيه وإن كانا متحقّقين أيضاً، لكن التخيير ليس مقتضاهما.

ويدلّ على ذلك : أنّه لو فرض تردّد المخصّص بين الأقلّ والأكثر؛ بأن احتمل خروج زيد فقط، أو هو مع عمرو، فالمتعيّن هو الحمل على المتيقّن، وهو خروج زيد فقط؛ وليس ذلك إلّا لأجل تردّد المخصّص بينهما وتيقّن خروج الأقلّ، والأكثر مشكوك الخروج، فيبقى العامّ على عمومه بالنسبة إلى الأقلّ، فكذلك ما نحن فيه.

وأمّا القسم الثاني ـ الذي ذكر﴿ره﴾ أنّ التخيير فيه مقتضى المدلول والمنكشف ـ فلنا أن نقول : إنّ التخيير في المتزاحمين مقتضى الدليل والكاشف، لا المدلول والمنكشف؛ وذلك لأنّ الحاكم بالتخيير في المتزاحمين بعد تعذُّر الجمع بينهما: هو العقل الكاشف عن الواقع[١].

وأمّا ما نحن فيه ـ أي الأصلان المتعارضان ـ فيمكن أن يقال : إنّ التخيير فيه مقتضى الدليل والكاشف؛ حيث إنّ العقل يحكم بالتخيير بينهما، وهو كاشف عنه ـ بعد عدم إمكان الأخذ بمؤدّى الأصلين والجمع بينهما؛ لأنّه ترخيص في المعصية ـ

---

١ ـ لا يخفى أنّ العقل حاكم بالتخيير، لا أنّه مقتضٍ له، والمقتضي له هو وجود الملاك في كليهما، مع عدم إمكان الجمع بينهما. المقرّر حفظه الله.

بالتخيير بينهما والعقل كاشف عنه.

كما أنّه يمكن أن يقال : إنّه مقتضى المدلول والمنكشف؛ حيث إنّ المقام نظير المتزاحمين اللذين ذكر هوتيُّ أنّ التخيير فيهما مقتضى المدلول؛ لأنّه كما أن وجوب إنقاذ كلّ واحدٍ من الغريقين مع تعذّر الجمع بينهما اقتضى التخييرَ بينهما؛ لوجود الملاك التامّ في كلّ واحدٍ منهما، فكذلك ما نحن فيه بعد عدم إمكان إجراء الأصلين والعمل بمؤدّاهما.

فالحقّ ـ في بيان عدم جواز إجراء الأُصول في بعض الأطراف ـ ما ذكرناه في أصالة الحلّ والاستصحاب.

ثمّ إنّه يظهر من الشيخ الأعظم تيُّ **وكذا الميرزا النائيني** رحمه الله : أنّ معنى الترخيص في بعض الأطراف، يرجع إلى جعل الطرف الآخر بدلاً عمّا ارتكبه لو صادف الواقع، لكن ليس للبدلية شاهد من الأخبار[1]. انتهى.

أقول : لايُعقل جعل بدليّة بعض الأطراف للبعض الآخر في بعض الموارد، فإنّ منها ما لو علم بحرمة أحد الشيئين واستحباب الآخر، فلو ارتكب أحدهما وترك الآخر، فصادف أنّ ما ارتكبه خمرٌ، فمعنى بدليّة ترك المستحبّ عن ترك الحرام هو بدليّة المستحبّ عن الحرام، مع أنّ المستحبّ ذو مصلحة غير ملزمة، والحرام ذو مفسدة ملزمة، ولا يعقل بدليّة ذي المصلحة عن ذي المفسدة، وكذا لو علم بأنّ أحد الشيئين ـ لا على التعيين ـ واجب، والآخر مكروه، فإنّه لو ترك أحدهما، فصادف أنّه الواجب واقعاً، مع أنّه لا معنى لبدليّة فعل المكروه عن الواجب، نعم للشارع أن يرخّص في بعض الأطراف؛ إذ لا مانع منه عقلاً ولا عرفاً، ولكن ليس مرجعه إلى بدليّة بعض الأطراف عن بعض، بل معناه الإغماض ورفع اليد عن الحكم الواقعي لو صادفه، كما في موارد قاعدة التجاوز والفراغ والشكّ بعد

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٢٤٢ سطر ٨، ٢٤٥ سطر ٣ وانظر فوائد الأُصول ٤ : ٣٥ .

الوقت، فإنّه في هذه الموارد لم يأتِ بشيء حتّى يكون بدلاً عمّا تركه.

مضافاً إلى أنّ الترك عبارة عن عدم الإتيان بالفعل، وهو غير قابل لأنْ يجعل بدلاً عن شيء.

تنبيهات

التنبيه الأوّل : عدم اشتراط الاحتياط بوحدة حقيقة المشتبهين

المستفاد من قواعد الأصحاب اختصاص وجوب الاحتياط بما إذا كان المشتبهان مندرجين تحت حقيقة واحدة، وأمّا إذا لم يكونا كذلك، كما لو علم إمّا بغصبيّة ذلك الإناء، أو خمريّة ذاك، فلا يجب الاحتياط فيه[1].

لكنه خلاف التحقيق؛ لعدم الفرق بينهما، فإنّ في الثاني أيضاً يعلم إجمالاً بتوجّه تكليف منجّز عليه يجب مراعاته؛ سواء كان لأجل غصبيّة ذلك، أو خمريّته.

التنبيه الثاني : تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيّات

لو كان أطراف العلم الإجمالي متدرجة الوجود أي التي لايوجد الطرف الثاني فيه إلّا بعد انعدام الأوّل ـ فهل هو كغير متدرّجة الوجود في وجوب مراعاة العلم الإجمالي، أو لا؟

كما لو علم إمّا بوجوب إكرام زيد اليوم، أو إكرامه غداً، وفرض أنّ الغد ظرف إكرامه، لا أنّه قيد للحكم أو الموضوع.

وقد يكون في الطرف الثاني في المثال بنحو الشرطية؛ كأن علم إمّا بوجوب إكرام زيد اليوم، وإمّا بوجوب إكرامه غداً لو طلعت الشمس؛ أي بنحو يجعل طلوع

---

١ ـ أُنظر الحدائق الناضرة ١ : ٥١٧ .

الشمس شرطاً لوجوب إكرامه، فلا يتحقّق الوجوب مادام لم يتحقّق طلوع الشمس في الغد.

وقد يكون أحد الأطراف بنحو الواجب التعليقي؛ بأن يجعل الغد في المثال قيداً للموضوع ـ أي الواجب ـ وحينئذٍ لا مانع من تعلّق الوجوب والإرادة بإكرام زيدٍ غداً.

فهذه أقسام ثلاثة :

أمّا القسم الأوّل والثالث ـ أي ما لو علم بالحكم مطلقاً منجّزاً في الأوّل، ومعلّقاً في الثالث في بعض الأطراف؛ بأن يكون الوجوب فعليّاً والواجب مقيّداً ـ فلا فرق بينهما وبين الأطراف الغير المتدرّجة في لزوم مراعاته؛ للعلم بتوجّه تكليف مطلق إليه، فوجب عليه مراعاته بإتيان جميع الأطراف أو تركها؛ لأنّ الحكم في الواجب المعلّق أيضاً فعليّ، والواجب مقيّد.

وأمّا القسم الثاني : فمع العلم الوجداني بالتكليف المردّد بين الحكم المطلق الفعليّ وبين المشروط بالغد، فيجب مراعاته عقلاً؛ لأنّه وإن لم يعلم بتوجّه تكليف فعليّ إليه ـ لاحتمال عدم تحقّق شرطه، واحتمال أنّه الطرف المشروط ـ لكنّه يعلم بوجود الغرض الملزم في أحد هذه الأطراف، فمع العلم بأنّ للمولى غرضاً في حكم ما يجب اتّباعه، وإن لم يؤمر به للغفلة عنه ونحوها في الموالي العرفيّة، كما لو علم بغرق ابن المولى والمولى غافل أو نائم، ولكن يعلم بأنّه لو علم به لأمره بإنقاذه، فإنّه يجب على العبد إنقاذه، كما لا يخفىٰ.

بل لو أمره بقتل شخص لزعمه أنّه عدوّه، لكن علم العبد خطاءه، وأنّه صديقه، لا يجب ـ بل لايجوز له ـ قتله.

فحيث إنّ المفروض أنّه عالم بوجود غرضٍ للمولى في أحد الأطراف، وجبت عليه مراعاته.

وأمّا مع عدم العلم الوجداني بالتكليف ، لكن قامت أمارة معتبرة: إمّا على وجوب هذا بالفعل، أو ذاك مشروطاً بشرط لم يتحقّق شرطه بعدُ، فيمكن أن يقال: بعدم وجوب الاحتياط؛ لعدم العلم بالتكليف الفعليّ المنجّز قبل تحقّق الشرط ولا بعده؛ لأنّه بعد تحقّقه يحتمل كون الواجب هو الطرف الآخر الغير المشروط، المفروض مضيّ وقته، والمفروض عدم علمه بوجود غرضٍ له لأنّ المفروض عدم العلم الوجداني فيه.

ولكنّ الإنصاف خلافه؛ وذلك لأنّه مع قيام الأمارة: إمّا على وجوب هذا بالفعل، أو وجوب ذلك مشروطاً بشرط سيتحقّق قطعاً، فهو غير معذور في المخالفة عند العرف والعقلاء، فإنّه لو علم تفصيلاً بوجوب فعلٍ مشروطاً بشرط يتحقّق بعد ذلك قطعاً، فترك مقدّماته ولو قبل تحقّق الشرط، فتعذّر عليه الامتثال بعد تحقّقه؛ لتركه مقدّماته، لما كان معذوراً عند العقلاء، بل يعدّ عاصياً.

ففيما نحن فيه؛ أي ما لو قامت الأمارة المعتبرة على نحو ما ذكر من التكليف المردّد بين الواجب الفعليّ والمشروط، أيضاً كذلك مع العلم بأنّه يتحقّق الشرط، فلابدّ من مراعاة كلٍّ منهما، ولا يقبل عذره في المخالفة.

وحينئذٍ فلا فرق بين الأقسام الثلاثة كلّها في وجوب مراعاة العلم الإجمالي، خلافاً للشيخ الأعظمﷺ حيث اختار جواز الارتكاب والمخالفة؛ لأجل خروج الطرف الآخر عن مورد ابتلاء المكلّف[1].

التنبيه الثالث : في شرائط تنجيز العلم الإجمالي

يعتبر في تنجيز العلم الإجمالي ولزوم الموافقة القطعيّة العلمُ بتأثير التكليف المعلوم بالإجمال على كلّ تقدير؛ وأنّ كلّ واحد من الأطراف لو فرض القطع

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول : ٢٥٢ سطر ٦.

بحرمته تفصيلاً تنجّز التكليف عليه.

فإن لم يكن كذلك؛ بأن لم يعلم بالتكليف أصلاً، كما لو وقعت قطرة من البول في أحد إناءين أحدهما بول، فإنّه على تقدير وقوعها فيه لا أثر له. فلا يعلم بحدوث تكليف منجّز عليه ولو إجمالاً، فإنّ العلم بوقوعها في أحد الإناءين لا يؤثر في التنجيز.

وكذلك فيما لا يكون التكليف فعليّاً على فرض وجوده في بعض الأطراف، بل مجرّد حكم إنشائي، فلا يؤثّر العلم الإجمالي بهذا النحو في وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر، كما لو اضطرّ إلى ارتكاب بعض الأطراف.

أقسام الاضطرار

وتفصيل الكلام في صورة عروض الاضطرار هو أنّه إمّا يتحقّق الاضطرار قبل توجّه التكليف وقبل العلم به، كما لو اضطرّ إلى شرب أحد الإناءين، ثمّ تعلّق التكليف، ثمّ حصل العلم الإجمالي بحرمة أحدهما.

أو يتحقّق الاضطرار بعد تعلّق التكليف وقبل حصول العلم به، أو يتقدّم التكليف على العلم به، ثمّ يعرض الاضطرار.

ويمكن تصوّر أقسام أُخر كتقدّم الاثنين منها على الآخر، وتأخّرهما.

وعلى أيّ تقدير ، قد يعرض الاضطرار على ارتكاب طرف معيّن من الأطراف، أو على أحد الأطراف لا بعينه.

وعلى أيّ حال الاضطرار إمّا عقليّ، فيبحث فيه عن حكم العقل حينئذٍ، وإمّا عاديّ وعرفيّ، فيبحث حينئذٍ عن حكمه الشرعي، مثل قوله عليه السلام: (رُفع ما اضطُرّوا

إليه)[١] ونحوه.

فهذه أقسام الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف نذكر حكم بعضها، ويظهر منه حكم الباقي.

فنقول: أمّا لو اضطرّ إلى ارتكاب أحد الأطراف بعينه ـ كشرب ماء هذا الإناء ـ ثمّ علم إمّا بنجاسته، أو نجاسة إناء آخر، فالحقّ فيه عدم وجوب الاجتناب عن الإناء الآخر أيضاً؛ سواء قلنا بسقوط التكاليف الشرعيّة في موارد الأعذار عن الفعليّة ـ كما هو مذهب القوم[٢] ـ أم قلنا: بأنّها فعليّة باقية على فعليتها، كما في صورة عدم العذر، غاية الأمر أنّه معذور في مخالفة ذلك الحكم الفعليّ وغير معاقب عليه؛ لمكان العذر.

أمّا على الأوّل فواضح؛ لأنّه لا يعلم حينئذٍ بتكليف فعليٍّ في البين، فليس عليه حجّة.

وأمّا على الثاني المختار فيمكن أن يقال بلزوم الاجتناب والاحتياط بمراعاة الطرف الآخر، ووجوب الاجتناب عليه لأنّ المفروض أنّ التكليف فعليّ على أيّ تقدير، حتّى بالنسبة إلى الطرف المضطرّ إليه، غاية الأمر أنّه لو كان في هذا الطرف فهو معذور في مخالفته، لكنّه ليس معذوراً على فرض وجوده في الطرف الآخر الغير المضطرّ إليه، فلا مؤمّن من العقوبة بالنسبة إليه، كما لو عجز عن موافقة بعض الأطراف، فإنّ عدم القدرة في طرف ليست عذراً في غيره من الأطراف.

وفيه: أنّ هذا إنّما يتمّ فيما لو شكّ في أصل القدرة والعذر، وأمّا لو علم بعدم القدرة أو العذر فلا، وما نحن فيه كذلك، فإنّ المفروض أنّ المكلّف مضطرّ إلى

---

١ ـ التوحيد: ٣٥٣ / ٢٤، الخصال: ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٤٠٨، فوائد الأُصول ٤: ٥٣، نهاية الأفكار ٣: ٣٣٨.

ارتكاب أحد الأطراف بعينه، وأنّه على فرض كون المكلّف به هو ذلك المضطرّ إليه، لا يصحّ للمولى الاحتجاج به والعقاب عليه، فمرجع الشكّ في المقام إلى الشكّ في وجود حكمٍ فعليٍّ صالحٍ للاحتجاج به على العبد، ولا يكفي مجرّد العلم بفعليّة التكليف ما لم يصلح للاحتجاج به، ولا يعلم فيما نحن فيه بصلاحيّته للاحتجاج به؛ للعلم التفصيلي بعدم صلاحيّته له لو كان متعلّقاً بهذا الطرف المضطرّ إليه، والمفروض احتمال ذلك.

هذا كلّه فيما لو اضطرّ إليه قبل التكليف والعلم به.

وأمّا لو اضطرّ إلى البعض المعيّن بعد تعلُّق التكليف وقبل العلم به، أو اضطرّ إليه مقارناً للعلم بالتكليف، فالحكم فيه كما فيالصورة الأُولى.

ولو اضطرّ إلى أحد الأطراف بعينه بعد العلم بالتكليف؛ بأن علم بأنّ أحد هذين الإناءين نجس، ثمّ اضطرّ إلى شرب أحدهما المعيّن، فالحقّ فيه وجوب الاحتياط والاجتناب عن الآخر؛ لأنّ المفروض تنجُّز التكليف عليه: بالعلم به قبل عروض الاضطرار وبعد عروضه يسقط وجوب الموافقة القطعيّة، وأمّا جواز المخالفة القطعيّة فلا وجه له، فلابدّ من مراعاة التكليف في الطرف الآخر.

وبالجملة: مجرّد الشكّ في أنّ المضطرّ إليه هو المكلّف به أولا، كافٍ في لزوم مراعاة الطرف الآخر واجتنابه، لا لأجل الاستصحاب، بل لأجل عدم العذر بالنسبة إلى الطرف الآخر لو كان هو المكلّف به واقعاً.

وهذا نظير فقْدِ بعض الأطراف بعد العلم بالتكليف، فإنّه لا إشكال في وجوب الاجتناب عن الباقي وأمّا لو اضطُرّ إلى ارتكاب أحد الأطراف لا بعينه؛ بأن اضطُرّ إلى شرب أحد الإناءين اللّذينِ عُلم بنجاسة أحدهما، فالحقّ فيه وجوب الاجتناب عن باقي الأطراف مطلقاً ـ سواء كان الاضطرار بعد العلم بالتكليف، أم قبله ـ عقلاً وشرعاً؛ وذلك لأنّ المجوّز لارتكاب باقي الأطراف أحد أُمور ثلاثة:

الأوّل : أن يوجب الاضطرار رفع التكليف وسقوطه بالكلّيّة.

الثاني : أن يمنع عن فعليّته .

الثالث : أن يوجب سقوطه عن الصلاحيّة للاحتجاج به على العبد.

والاضطرار إلى البعض الغير المعيّن لايوجب شيئاً من هذه الأُمور، والسرّ فيه عدم تعلّق الاضطرار بخصوص ما تعلّق به التكليف؛ لأنّ المفروض أنّ المضطرّ إليه أحد الأطراف لا بعينه، وأنّ ارتكاب أحدهما لا بعينه كافٍ في رفع الاضطرار، وهو لا يتعيّن في خصوص متعلّق التكليف، وحينئذٍ فإذا اختار طرفاً منها للاضطرار إليه، فصادف تعلّق التكليف به واقعاً، فهو معذور ، وأمّا لو ارتكب الآخر أيضاً، وصادف تعلّق التكليف به واقعاً، فهو غير معذور في ارتكابه؛ لرفع الاضطرار بارتكاب الأوّل، فللمولى بالنسبة إلى الطرف الآخر الحجّة على العبد.

والفرق بين هذه الصورة والصورة الأُولى ـ المفروض فيها الاضطرار إلى أحد الأطراف بعينه قبل العلم بالتكليف ـ هو أنّ الاضطرار إلى المعيّن منها يوجب عدم العلم بالتكليف الفعلي، أو الصالح للاحتجاج به حينئذٍ؛ لاحتمال أنّ المكلّف به هو المضطرّ إليه، بخلاف هذه الصورة، فإنّ المفروض عدم الاضطرار إلى البعض المعيّن منها؛ بحيث لو تبدّل علمه الإجمالي إلى العلم التفصيلي به في أحد الأطراف، وجب أن يرفع اضطراره بارتكاب الآخر، فانطباق المكلّف به على المضطرّ إليه مستند إلى جهله به.

والحاصل : أنّ جهله بالمكلّف به صار سبباً لانطباق المضطرّ إليه على المكلّف به.

مختار المحقّق الخراساني

ومنه يظهر : ما في كلام المحقّق الخراساني من الإشكال؛ حيث ذكر: أنّ الاضطرار إلى بعض الأطراف يوجب الترخيص في الباقي في جميع أقسام الاضطرار والصور المتقدّمة؛ معلّلاً بأنّ عدم الاضطرار من حدود التكليف وقيوده، وبهذا يفرّق بينه وبين ما إذا فقد بعض الأطراف؛ حيث إنّه يبقى التكليف بالاجتناب عن باقي الأفراد في الثاني؛ لأنّ عدم الفقدان ليس من حدود التكليف وقيوده، بخلاف الاضطرار، فإنّ عدمه من حدوده[1].

وذهب في الحاشية : إلى التفصيل بين صورة الاضطرار إلى البعض المعيّن من الأطراف ، وبين الاضطرار إلى البعض الغير المعيّن منها، فيجب الاجتناب عن الباقي في الأوّل، دون الثاني[2].

فإنّه يرد عليه : أنّه إن أراد أنّ الاضطرار من حدود التكليف بحكم العقل، ففيه:

أوّلاً : ما تقدّم : من أنّه لا سبيل للعقل إلى تقييد الأحكام الشرعيّة وتحديدها، وأنّ الأحكام الشرعيّة غير مقيّدة بعدم عروض الأعذار العقليّة كالاضطرار والعجز، بل هي مطلقة فعليّة شاملة لموارد الأعذار العقليّة أيضاً. غاية الأمر أنّ العبد معذور في المخالفة، وحينئذٍ فلا فرق بين الاضطرار إلىٰ ارتكاب بعض الأطراف، وبين فقد بعض الأطراف؛ في أنّ شيئاً منهما ليس من حدود التكليف.

وثانياً : سلّمنا ذلك، لكنّ الاضطرار في هذه الصورة ليس متعلّقاً بما تعلّق به التكليف؛ ليرتفع التكليف بسبب عروضه؛ لأنّ المفروض اضطراره إلى البعض الغير

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٤٠٨ ـ ٤١٠ .

٢ ـ كفاية الأُصول : ٤٠٩ الهامش ١ .

المعيّن، وعلى فرض انطباق ما ارتكبه ـ من الطرف المضطرّ إليه ـ على المكلّف به، فسببه الجهل بالمكلّف به، وإلّا فلو علم تفصيلاً بالمكلّف به فالواجب صرف الاضطرار إلى سائر الأطراف.

وإن أراد أنّ الاضطرار من حدود التكليف شرعاً، يرد عليه الإشكال المتقدّم ذكره أيضاً.

مضافاً إلى أنّ قوله عليه‌السلام : (رُفع ما اضطُرّوا إليه) معناه : رفع الحكم الشرعي بسبب طروّ الاضطرار إلى ارتكاب متعلّقه، وفيما نحن فيه لم يتعلّق الاضطرار بما تعلّق به التكليف، بل إلى أحدهما الغير المعيّن، وقد عرفت: أنّ انطباق ما اختاره من أحد أطراف الاضطرار على المكلّف به مستند إلى جهله به، ولا يشمل (ما لا يعلمون)[1] ذلك الجهل أيضاً.

التنبيه الرابع : في شرطيّة الدخول في محل الابتلاء لتنجيز العلم الإجمالي

قد عرفت : أنّه يعتبر في تنجيز العلم الإجمالي تأثيره على أيّ تقدير؛ بأن يكون منجّزاً للتكليف لو فرض العلم التفصيلي به في كلّ واحد من الأطراف.

وفرّعوا على ذلك : اعتبار دخول كلّ واحد من الأطراف في مورد ابتلاء المكلّف، وأنّه لو خرج بعض الأطراف عن الابتلاء عقلاً فلا أثر له في التنجيز.

وكذلك لو خرج بعضها عنه من جهة أنّه في مكان لا يتمكّن المكلّف من الوصول إليه عادةً، كما لو علم إجمالاً إمّا بنجاسة هذا الإناء، أو إناء آخر في هند.

وكذلك لو خرج بعضها عن تحت قدرته واختياره عقلاً أو عادةً.

---

١ ـ التوحيد : ٣٥٣ / ٢٤، الخصال : ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس ، الباب ٥٦ ، الحديث ١ .

فقالوا : إنّ العلم الإجمالي في هذه الموارد غير مؤثّر في هذا الفرد والطرف الآخر أيضاً. فلا تجب مراعاة التكليف فيه أيضاً؛ لعدم العلم بالتكليف حينئذٍ؛ حيث إنّ النهي عمّا ليس مورداً للابتلاء، أو عن ما هو خارج عن تحت قدرته لغوٌ، فإنّ ما هو خارج عن الابتلاء أو غير مقدور للمكلّف متروك قهراً، ولا يفتقر إلى النهي في تركه، فالنهي عنه حينئذٍ قبيح مستهجن، يمتنع صدوره من الحكيم، وكذلك الأمر بما لايتمكّن المكلّف من تركه أو إيجاده، كالأمر بالتنفّس؛ فإنّه ضروريّ للإنسان لاينفكّ عنه[١].

وبعبارة أُخرى : حيث إنّ الأمر والنهي هما لغرض بعث المكلّف وزجره وتحريكه نحو الفعل أو الترك؛ لدرك المصلحة الكامنة فيه أو دفع المفسدة، فهو حاصل بدون الأمر والنهي؛ لانزجار المكلّف عمّا هو خارج عن ابتلائه أو عن قدرته بدون النهي، وكذلك الأمر بما لا يقدر على تركه من مثل التنفّس، فهما في هذه الموارد التي لايترتّب عليهما الانبعاث والانزجار بلا فائدة ولا أثر، فيكونان قبيحين لايمكن صدورهما من الحكيم، **حتّى أنّ الشيخ الأعظم** قدس سره **ذكر** : أنّه ينحلّ بذلك الإشكال في ما علم بعدم وجوب الاجتناب فيه من الشبهة المحصورة في موارد:

مثل : ما لو علم إجمالاً بوقوع النجس إمّا في إنائه، أو في موضع من الأرض التي لا يُبتلى بها المكلّف.

أو ما لو علم إجمالاً إمّا بوقوعه في ثوبه، أو ثوب الغير، فإنّ الثوبين من الشبهة المحصورة.

أو ما لو علمت الزوجة إمّا أنّها هي المطلّقة أو أُختها.

فإنّه لايجب الاجتناب في الأوّلين، ويجوز لكلّ واحدةٍ من الأُختين ترتيب

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول : ٢٥٠ ـ ٢٥١، وفوائد الأُصول ٤ : ٥٤ ـ ٥٥، ونهاية الأفكار ٣: ٣٣٨.

آثار الزوجيّة مع زوجها.

وكذلك ما يستفاد من كلمات الأصحاب من عدم وجوب الاجتناب عن الإناء الذي عُلم بوقوع النجس فيه أو في خارجه.

ويؤيّد ما ذُكر : صحيحة علي بن جعفر[1] الواردة فيمن رعف فامتخط، فصار الدم قطعاً صغاراً فأصاب إناءه...[2].

وفصّل بعضهم: بين الأمر والنهي؛ وأنّ اعتبار الابتلاء إنّما هو في النهي دون الأمر[3].

وفصّل آخرون[4] : بين القدرة العقليّة والخارج عن مورد الابتلاء، فاشترط الأُولى دون الثاني.

ولكن لا فرق بين الصور المذكورة. انتهى.

أقول : لو فرض أنّ الخطابات الشرعيّة شخصيّة جزئيّة؛ وأنّ لكلّ مكلّف خطاباً مستقلّاً يخصّه؛ ولو على القول بانحلال الخطابات المتضمّنة للتكاليف العامّة الكلّيّة إلى خطابات وتكاليف جزئيّة شخصيّة بعدد أشخاص المكلّفين، ولاحظنا كلّ واحد من هذه الخطابات بخصوصه لأُعتبر فيها ـ مضافاً إلى القدرة العقليّة والعاديّة، والدخول في مورد الابتلاء في صحّة الخطاب والتكليف؛ لاستهجان تكليف العاجز عن فعل به أمراً ونهياً، كما تقدّم بيانه ـ عدمُ العلم بعدم انبعاث المكلّف عن بعثه وانزجاره بزجره، وإلّا فالبعث والزجر لغوٌ لايمكن صدورهما من الحكيم.

وكذا بالنسبة إلى الكفّار والجهّال؛ لعدم ترتّب الانبعاث والانزجار على أمره

---

١ ـ الكافي ٣ : ٧٤ / ١٦، مسائل علي بن جعفر: ١١٩ / ٦٤، وسائل الشيعة ١: ١١٢، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٨ ، الحديث ١ .

٢ ـ فرائد الأُصول : ٢٥١ سطر ٣ .

٣ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٥١ ـ ٥٢ ، نهاية الأفكار ٣ : ٣٣٩.

٤ ـ نهاية الدراية ٢ : ٢٥٢ ـ ٢٥٣ .

ونهيه.

وكذلك فيما لو انزجر الشخص عن شيء بدون احتياج إلى النهي، كما لو نهى شخصاً مؤمناً عالماً عادلاً عن كشف عورته بين الناس، فإنّه لغوٌ؛ لعدم ارتكابه ذلك بدون النهي.

بل لابدّ من اعتبار الوقوع مورد الابتلاء في الأحكام الوضعيّة الأصليّة أو التابعة للأحكام التكليفيّة أيضاً، فلابدّ أن يلتزم بعدم نجاسة الدم أو البول الذين ليسا مورد ابتلائه؛ لكونهما في مكان بعيد لا يصل إليه المكلّف، وكذلك عدم تكليف مَن له أُمٌّ في غاية الكِبر لا يرغب فيها أحدٌ بحرمتها عليه.

وبالجملة : يلزم عدم صحّة التكليف بالنسبة إلى من عُلم بعدم انبعاثه وانزجاره عن البعث والزجر بسبب من الأسباب، فالتكليف في جميع تلك الموارد لغوٌ لا أثر له، لايمكن صدوره عن العاقل، فضلاً عن الحكيم.

وفصّل الميرزا النائيني ؛ : بين عدم القدرة وبين عدم إرادة العبد للإتيان بالمأمور به، أو عدم انزجاره عن المنهيّ عنه؛ في قبح خطاب الأوّل دون الثاني؛ لأنّ القدرة من قيود التكليف وحدوده، بخلاف إرادة العبد؛ لعدم إمكان جعلها من قيوده وحدوده[1].

ولكنّه ممنوع : لعدم الفرق بينهما في ذلك ؛ لأنّا لا نسلّم أنّ القدرة من قيود التكليف وحدوده ، ولزوم لغْويّة التكليف وعدم ترتّب الأثر عليه مشترك بينهما، فكما أنّ بعث غير القادر لغوٌ وقبيح، كذلك بعث من يعلم بعدم انبعاثه لعدم إرادته ذلك.

وقال المحقّق الشيخ محمّد حسين الأصفهاني ؛ **في الحاشية** : إنّه لايعتبر في الخطابات إلّا إمكان انبعاث المكلّف وانزجاره ذاتاً أووقوعاً، فمع وجود هذا

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٥٣ ـ ٥٤ .

الإمكان صحّ الخطاب، وإن علم الآمر بعدم إرادة العبد للامتثال.

وفرّع على ذلك : عدم مانعيّة الخروج عن الابتلاء عن تنجيز العلم الإجمالي؛ لإمكان الامتثال ذاتاً وإن خرج بعض الأطراف عن الابتلاء، ولا يعتبر في التكاليف البعثية منها والزجريّة أزيد من القدرة المعتبرة فيها عقلاً، ولا يعتبر الابتلاء به فعلاً[١]. انتهى.

أقول : ما ذكره من عدم اعتبار الابتلاء حسن، لكن ما ذكره في وجهه غير صحيح، فإنّه لاريب في استهجان الخطاب وقبح التكليف، مع علم الآمر بعدم انبعاث المأمور أو عدم انزجاره وإن أمكن ذلك ذاتاً ووقوعاً، فانقداح الإرادة من الحكيم بالبعث نحوه أو الزجر عنه مستحيل حينئذٍ، فلا يكفي في صحّة الخطاب مجرّد الإمكان الذاتي، بل لابدّ من إمكان الامتثال بمعنى الاحتمال.

ثمّ إنّه تَيُّرُ نقل عن بعض أجلّة عصره في بيان عدم اعتبار الابتلاء في حقيقة التكليف: أنّ حقيقة التكليف ليست هي بمعنى البعث والزجر وجعل الداعي وإيجاده؛ ليتوهّم الاستهجان العقلائي، بل حقيقته هو الإلزام بالفعل أو الترك، وربّما يوجب نفس هذا الإلزام تحصيل الابتلاء ، فكيف يشترط بعدم الابتلاء[٢]؟!

وأجاب عنه : بالمنع ممّا ذكره، وأنّ حقيقة التكليف ليست إلّا البعث والزجر وإيجاد الداعي إلى الفعل أو الترك[٣]. انتهى.

أقول : لو سلّمنا أنّ التكليف عبارة عن الإلزام لكن لابدّ من اعتبار الابتلاء في الإلزام الشخصي الجزئي، فإنّ الإلزام على ترك ما هو متروك بنفسه ـ ولو مع عدم الإلزام بالترك؛ لأنّه في بلد بعيد لا يصل إليه المكلّف ـ مستهجن قبيح.

---

١ ـ نهاية الدراية ٢ : ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

٢ ـ تشريح الأُصول : ٦٨ سطر ٢.

٣ ـ نهاية الدراية ٢ : ٢٥٣ .

الفرق بين الخطابات القانونيّة والخطابات الشخصية

هذا كلّه في الخطابات الشخصية الجزئيّة فإنّه يعتبر فيها ما ذكر.

وأمّا الخطابات الكلّيّة العامّة مثل: ﴿يا أَيُّها ٱلنّاسُ﴾[1] و ﴿يا أَيُّها ٱلّذين آمَنُوا﴾[2] ونحوهما من الخطابات الشرعيّة، بل نوع القوانين الصادرة من جميع الموالي، كذلك فهي كلّيّة عامّة متوجّهة إلى عموم المكلّفين.

والقول بانحلالها إلى خطابات جزئيّة شخصيّة؛ وأنّ مرجعها إلى خطاب زيد وعمرو وغيرهما، لا معنى له؛ لأنّ أحرف النداء في مثل: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا﴾ موضوعة لإيجاد النداء، وقد استعملت في المثال في ذلك المعنى، والخطاب واحد، والنداء واحد، ولكنّ المخاطبين جماعة كثيرة، ونسبته إلى جميع المكلّفين على حدٍّ سواء، ويشمل كلّهم حتّى العاجزين وغيرهم من ذوي الأعذار، والتكاليف فعليّة بالنسبة إلى جميعهم أيضاً، غاية الأمر أنّهم معذورون في المخالفة وترك الامتثال للعذر، ويكفي في صحّة هذا الخطاب احتمال انبعاث بعض المكلّفين وانزجاره بهذا البعث والزجر.

نعم لو علم الآمر بعدم انبعاث جميعهم وعدم انزجاره فهذا الخطاب مستهجن. ولكن يكفي في حسنه احتمال انبعاث بعضهم وانزجاره.

وليست التكاليف مقيّدة بعدم العجز وغيره من الأعذار، ولا بعدم الخروج عن الابتلاء، بل هما من الأعذار لترك الامتثال، وحينئذٍ فلو خرج بعض أطراف العلم الإجمالي عن الابتلاء أو عن قدرته وجبت مراعاته بالنسبة إلى الطرف أو الأطراف الأُخر؛ للعلم بفعليّة التكليف حتّى بالنسبة إلى الخارج عن مورد ابتلاء مكلّفٍ من

---

١ ـ البقرة (٢): ١٥٣.

٢ ـ آل عمران (٣): ١٠٢.

المكلّفين، لكنّ الخروج عنه كعدم القدرة من الأعذار لترك الامتثال، وأنّه لا يُعاقب عليه لو صادف الواقع.

فظهر من ذلك: الإشكال فيما ذكره الشيخ الأعظمﷺ وغيره من اشتراط الابتلاء في جميع أطراف العلم الإجمالي في تنجيزه[1]، خصوصاً على السعة التي تستفاد من كلامهﷺ والأمثلة المتقدّمة للخروج عن الابتلاء.

وأمّا مثال الزوجة المتقدّم ذكره في كلامهﷺ، فهو ليس من باب العلم الإجمالي؛ لأنّ لكلّ واحدة من الزوجتين بنفسها حكماً مستقلّاً لنفسها، وكلّ واحدة منهما شاكّة شكّاً بدويّاً في أنّها مطلّقة أو لا، فهو خارج عمّا نحن فيه.

وأمّا صحيحة علي بن جعفر فلابدّ من حملها على ما حملها عليه الشيخ أبو جعفر الطوسي: من فرض القطرة ممّا لا يدركها الحسّ، فإنّها ليست في الشرع موضوعة لحكم[2]، ولذا لا حكم لِلَون الدم مع وجود أجزاء غير محسوسة منه في موضوع اللون.

وقال شيخنا الحائريﷺ في درسه: إنّه يمكن أن يقال بوجوب الاحتياط فيما لو شكّ في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء وعدمه؛ لأنّه نظير الشكّ في القدرة على الإتيان بالمكلّف به؛ حيث إنّه مع الشكّ فيها وإن لم يعلم بالخطاب وحسنه؛ إذ لا يحسن إلّا مع القدرة عليه واقعاً، لكن يستكشف وجود الملاك من إطلاق المادّة، فيلزم اتّباعه؛ لأنّ ملاكات الأحكام أيضاً لازمة المراعاة كنفس التكاليف، وكذلك فيما نحن فيه؛ حيث إنّه وإن شكّ في حسن الخطاب وتحقّق التكليف؛ من جهة الشكّ في الخروج عن محلّ الابتلاء، لكن يستكشف وجود الملاك من إطلاق المادّة، فيلزم اتّباعه.

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٢٥١ سطر ٣، درر الفوائد: ٤٦٤، فوائد الأُصول ٤: ٥٠ ـ ٥١.

٢ ـ الاستبصار ١: ٢٣ / ١٢.

أللهمّ إلّا أن يفرّق بين الشكّ في القدرة وبين الشكّ في الابتلاء؛ باستكشاف الملاك في الأوّل من إطلاق المادّة دون الثاني.

واستدلّ الميرزا النائيني تَيِّئ لذلك بوجهين:

أحدهما: ذلك المذكور[١]. وذكر المقرّر لبحثه: أنّه يلزم على هذا وجوبُ الاجتناب عن أحد طرفي المعلوم بالإجمال، مع العلم بخروج الآخر عن مورد الابتلاء؛ للعلم بتحقّق الملاك في أحد الطرفين؛ لأنّ المفروض أنّه لا دَخْل للابتلاء وعدمه في الملاك. فلو اقتضى العلم بثبوت الملاك وجوب الاجتناب عن أحد الطرفين، مع الشكّ في خروج الآخر عن مورد الابتلاء، فلْيقتضِ ذلك أيضاً، حتى مع العلم بخروج أحدهما عن محلّ الابتلاء، مع أنّه قد تقدّم: أنّ خروج بعض الأطراف يقتضي عدم وجوب الاحتياط بالاجتناب عن الآخر. والسرّ في ذلك هو أنّ مجرّد وجود الملاك لايكفي في حكم العقل بوجوب الاجتناب.

وشيخنا الأُستاذ قد أسقط هذا الوجه عن الاعتبار بعدما كان بانياً عليه لمّا أوردتُ عليه النقض المذكور[٢]. انتهى.

أقول: لابدّ من البحث في كلّ واحد من الشكّ في القدرة، والشكّ في الخروج عن محلّ الابتلاء، والعلم بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء في المقام.

فنقول: أمّا بناءً على مذاق القوم: من أنّ الأحكام الشرعيّة مقيّدة ومحدودة ـ عقلاً أو شرعاً ـ بعدم طُرُوّ الأعذار العقليّة[٣]. فلو شكّ المكلّف في أنّه قادر على فعل المأمور به أو لا، فمرجعه إلى الشكّ في التكليف؛ لأنّ المفروض أنّ التكاليف مقيّدة ومحدودة بالقدرة ومختصّة بالقادرين، فمع الشكّ في القيد ـ وهو القدرة ـ

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤: ٥٥ ـ ٥٧.

٢ ـ وهو المحقّق الشيخ محمد علي الكاظمي تَيِّئ في فوائد الأُصول ٤: ٥٧، الهامش ١.

٣ ـ أُنظر كفاية الأُصول: ٤٠٨، فوائد الأُصول ٤: ٥٣، نهاية الأفكار ٣: ٣٣٨.

يشكّ في التكليف، وحينئذٍ فلايجب عليه الإقدام على الإتيان بالمأمور به من ناحية التكليف؛ لعدم ثبوته.

وأمّا من ناحية الملاك فإن علم بوجوده وجداناً فلابدّ من مراعاته بالإقدام عليه؛ لما عرفت سابقاً من وجوب تحصيل غرض المولى ورعاية الملاكات ومناطات الأحكام، كما يجب مراعاة نفس التكاليف.

وكذلك لو شكّ في الخروج عن الابتلاء وعدمه، فإنّه مع العلم الوجداني بتحقّق الملاك؛ ووجوده في الطرف المشكوك خروجه عن الابتلاء أو الطرف الآخر الداخل فيه، يجب عليه تحصيل الغرض والملاك مهما أمكن؛ ولو بمراعاته في الداخل في الابتلاء، وإن لم يعلم بالتكليف الفعليّ فيه، وهكذا الحال فيما لو علم بخروج بعض الأطراف عنه.

وإن لم يعلم بذلك وجداناً ـ أي وجود الملاك ـ بل يراد كشفه من إطلاق المادّة في الخطاب، فمقتضى القاعدة ـ على مبنى القوم ـ عدم وجوب الاحتياط، لا من ناحية التكليف؛ للشكّ فيه، ولا من ناحية الملاك؛ لأنّ المفروض عدم القطع به.

وأمّا استكشافه من الدليل التعبّدي فهو إنّما يصحّ مع إطلاق الدليل من حيث الهيئة والمادّة؛ بحيث يشمل هذا المقام، فإنّه بملاحظة مذهب العدليّة؛ من إناطة الأحكام الشرعيّة بالمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، يستكشف الملاك في هذا المورد من المصلحة أو المفسدة، فتلزم مراعاته.

وأمّا لو لم يعلم بإطلاق الهيئة، كموارد الشكّ في القدرة والخروج عن محلّ الابتلاء ـ بناءً على هذا المذهب ـ فلا يستكشف وجود الملاك فيها، فإنّ الشكّ في إطلاق الهيئة مستلزم للشكّ في إطلاق المادّة؛ لأنّه لا معنى لإطلاق المادّة مع تقييد الهيئة؛ لعدم العلم بشمول الخطاب لها ليستكشف الملاك منه، ومع عدم العلم بالتكليف ولا بالملاك لا وجه للاحتياط.

وأمّا بناءً على ما اخترناه : من أنّ التكاليف الشرعيّة ليست محدودة ومقيّدة بالقدرة والابتلاء ونحوهما، بل التكاليف مطلقة فعليّة حتّى في موارد الأعذار، فمقتضى القاعدة هو الاحتياط في موارد الشكّ في القدرة والخروج عن مورد الابتلاء، بل ومع العلم بخروج بعض الأطراف عن الابتلاء، فإنّ اللازم حينئذٍ مراعاة الاحتياط والتكليف في الطرف الآخر؛ للعلم بالتكليف الفعلي والشكّ في العذر، فلا فرق حينئذٍ بين صورة العلم بخروج بعض الأطراف عن الابتلاء، وصورة الشكّ فيه في لزوم الاحتياط.

بخلافه على مذاق القوم، فإنّه يمكن عليه أن يفرق بين صورتي العلم بخروج بعض الأطراف عن الابتلاء والشكّ فيه.

ولكن الحقّ : عدم الفرق بينهما على مذاقهم أيضاً.

ثانيهما : ما استدل به المحقّق النائيني تبعاً للشيخ الأعظم(قدس سره)[1] لوجوب الاحتياط في صورة الشكّ في خروج بعض الأطراف عن الابتلاء وعدمه: بأنّه لا إشكال في إطلاق ما دلّ على حرمة شرب الخمر؛ وشموله لكلتا صورتي الابتلاء وعدمه، والقدر الثابت من خروجه عقلاً عن الإطلاق هو صورة العلم بخروج الخمر عن مورد الابتلاء؛ بحيث يلزم منه استهجان الخطاب والنهي عنه عرفاً، فلو شكّ في استهجان النهي وعدمه في مورد الشكّ، فالمرجع هو إطلاق الدليل؛ لما بُيّن في مبحث العموم والخصوص : من أنّ التخصيص بالمجمل مفهوماً ـ المردّد بين الأقلّ والأكثر ـ لا يمنع من التمسّك بالعامّ فيما عدا القدر المتيقّن من التخصيص ـ أي الأقلّ ـ بل ما نحن فيه أولى؛ لأنّ المخصّص في المقام دليل لبّي ـ أي حكم العقل ـ وفي المخصّصات العقليّة اللُّبّيّة يجوز التمسُّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، فضلاً عن الشبهات المفهوميّة عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، كما فيما نحن فيه ، فإنّ

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٢٥٢ سطر ١٣ .

الشبهة فيه إنّما هي لأجل إجمال المقيّد؛ وتردّده بين الأقلّ والأكثر؛ لاختلاف مراتب إمكان الابتلاء.

فإن قلت : قد قُرّر في محلّه سراية إجمال المخصّص المتّصل إلى العامّ، وأنّه لاينعقد له ظهور في جميع ما يحتمل انطباق مفهوم المخصّص عليه في المخصّص اللّفظي المتّصل أو اللُّبّي الضروري؛ سواء كان إجماله لأجل تردّده بين المتباينين، أم بين الأقلّ والأكثر، وأنّ التفصيل بينهما إنّما هو في المخصّص اللّفظي المنفصل أو ما في حكمه من العقل النظري، وأمّا العقل الضروري فحكمه حكم المتّصل اللّفظي في سراية إجماله إلى العامّ.

ومن المعلوم أنّ المخصّص فيما نحن فيه من الأحكام العقليّة الضروريّة فإجماله يسري إلى العامّ أيضاً، فلا يصحّ التمسُّك به.

قلت : **أوّلاً** : منع كون المخصّص في المقام من الضروريّات والبديهيّات العقليّة المرتكزة في أذهان العقلاء، بل هو من الأحكام العقليّة النظريّة التي هي في حكم المخصّص المنفصل الذي لايسري إجماله إلى العامّ.

وثانياً : سراية إجمال المخصّص إلى العامّ في الموارد المذكورة، إنّما هو فيما إذا كان الخارج من العموم عنواناً واقعيّاً غير مختلفِ المراتب المردّدِ مفهومه بين الأقلّ والأكثر، كما لو تردّد مفهوم الفاسق المخرَج عن عموم «أكرِم العلماء» بين خصوص مرتكب الكبيرة وبين الأعمّ منه ومن مرتكب الصغيرة.

وأمّا لو كان المخرَج عن العموم عنواناً ذا مراتب مختلفة، وعلم بخروج بعض مراتبه عن العموم، وشكّ في خروج مرتبة اُخرى منه، فإجمال المخصّص وتردّده بين خروج جميع مراتبه أو بعضها لا يسري إلى العامّ؛ لأنّ مرجع الشكّ في مثل ذلك في الحقيقة إلى الشكّ في ورود مخصّص آخر للعامّ سوى ما علم خروجه بالتخصيص؛ يعني يرجع إلى الشكّ في التخصيص الزائد، وما نحن فيه من هذا

القبيل[١]. انتهى.

أقول: غاية ما ذكروه في وجه جواز التمسّك بالعامّ في المخصّص المجمل النظري في مورد الشكّ في الخروج، وعدم جوازه في المخصّص اللّفظي المتّصل: هو أنّ المخرَج في المخصّص اللّفظي هو عنوان مشكوك بحسب المفهوم، فيسري إجماله إلى العامّ، فلايصحّ التمسّك به بالنسبة إلى المشكوك شمول المخصّص له، بخلاف المخصّص اللُّبّي النظري، فإنّ المُخرَج بحكم العقل هي الأفراد لا العنوان، فبالنسبة إلى المعلوم خروجه من الأفراد يُتمسّك فيه بالخاصّ، وأمّا الفرد المشكوك خروجه فلا مانع من التمسُّك فيه بالعامّ[٢].

وفيه: أنّ المخرَج بالمخصِّص اللُّبّي أولى بأن يكون عنواناً كلّيّاً من اللفظي، فإنّ العقل إنّما يُدرك الكلّيّات لا الجزئيّات.

ثمّ إنّ المخصّص إذا كان منفصلاً لفظيّاً فلاريب في أنّ إجماله لا يسري إلى العامّ؛ لأنّ المخصّص إنّما صدر بعد انعقاد الظهور للعامّ، وهو لايوجب إجمال العامّ.

وأمّا المخصِّص اللُّبّي الضروري فلاريب ـ أيضاً ـ في أنّ إجماله يسري إلى العامّ، كاللّفظي المتّصل، كما اعترفوا بذلك[٣]، بل لم يصدر في هذا الفرض شيئان: أحدهما عامّ، والثاني خاصّ مجمل يسري إجماله إلى العامّ، بل الصادر فيه أمر واحد مجمل، وهو العامّ المحفوف بالخاصّ المجمل اللُّبّي الضروري، أو اللفظي المتّصل.

وأمّا المخصِّص اللُّبّي النظري فالحقّ أنّه ـ أيضاً ـ كذلك؛ حيث إنّه وإن لم يكن بديهيّاً حافّاً بالكلام ابتداءً، لكن بعد التأمّل العقلي وإعمال النظر والتدبّر يكشف

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٥٧ ـ ٦٠.

٢ ـ أُنظر مطارح الأنظار : ١٩٣ سطر ٣٥، كفاية الأُصول: ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

٣ ـ فوائد الأُصول ٢ : ٥٣٦.

عن احتفاف العامّ به من الأوّل، كما لو قال: (لعن الله بني أُميّة قاطبة)[1]، فإنّ خروج المؤمنين منهم من ذلك العموم وإن كان بحكم العقل النظري، لكن بعد التأمّل والنظر ودرك العقل ذلك، يكشف خروجهم من الأوّل وابتداءً ، وأنّ العموم كان محفوفاً به حال صدوره، فيسري إجمال المخرَج إلى العامّ، كما لو صدر عامّ بدون الاطّلاع على المخصّص له ابتداءً، ثمّ ظفرنا بمخصّصه المجمل، وانكشف اتّصاله به من الأوّل، فإنّه لاريب في أنّ إجماله يسري إلى العامّ، ولا يُعدّ ذلك مخصّصاً منفصلاً عن العامّ، فما ذكره تَيِّنُ أوّلاً في جواب الإشكال غيرُ مستقيم.

وأمّا ما ذكره ثانياً، ففيه: مضافاً إلى المناقشة في مثاله لغير ذي المراتب بقوله: «لاتكرم الفُسّاق»، فإنّ الفسق: عبارة عن الخروج عن طاعة الله، وله مراتب متفاوتة باختلاف مراتب المعاصي ومن حيث كثرتها وقلّتها.

أوّلاً: أنّه لا فرق في العنوان المخرَج بالتخصيص بين ذي المراتب وغيره في جواز التمسُّك بالعامّ في المشكوك وعدمه، وأنّه لا إشكال في المخصّص المنفصل الصادر بعد انعقاد الظهور للعامّ؛ في أنّه يجوز التمسّك بالعامّ في الفرد المشكوك خروجه عن العموم شبهة مفهوميّة؛ من غير فرق بين ذي المراتب وغيره، فإنّه بعد تماميّة ظهور العامّ وانعقاده حجّةً يصحّ التمسّك بظهوره، والخاصّ المجمل مفهوماً ليس حجّة بالنسبة إلى المشكوك شموله له، ولا يصحّ رفع اليد عن الحجّة باللّاحجّة.

وأمّا المخصّص اللّفظي المتّصل بالعامّ فقد عرفت سراية إجماله إلى العامّ، بل ليس الصادر فيه إلّا العامّ المجمل، فلا يصحّ الاحتجاج به في المشكوك فيه على العبد.

وثانياً: ما ذكره من الأخذ بالقدر المتيقّن من الخاصّ، والتمسّك في الزائد عنه

---

١ ـ البلد الأمين : ٢٧٠، بحار الأنوار ٩٨ : ٢٩٢ / ١ .

بالعامّ: إن أراد المقدار المتيقّن مع فرض تبيُّن مفهوم الخاصّ؛ بأن يكون الشكّ في المراد، فليس ذلك مفروض البحث في المقام، ولا أراده المعترض أيضاً.

وإن أراده مع فرض إجمال مفهومه وتردّده بين الأقلّ والأكثر فقد عرفت ما فيه.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني ﴿ذكر في **«الكفاية»** : أنّه لايجوز التمسّك بإطلاق أدلّة التكاليف لو شكّ في الخروج عن الابتلاء؛ لأنّ التمسّك به إنّما يصحّ فيما أمكن الإطلاق فيه ثبوتاً، والمفروض أنّه مشكوك؛ لأنّ إمكان الابتلاء بموضوع التكليف من الشرائط المعتبرة ثبوتاً في أصل تشريع التكليف؛ لاستهجان التكليف واقعاً بما لا يمكن الابتلاء به[1].

وذكر في الحاشية على ذلك ما هذا لفظه : نعم لو كان الإطلاق في مقامٍ يقتضي بيان التقييد بالابتلاء لو لم يكن هناك ابتلاء مصحّح للتكليف كان الإطلاق وعدم بيان التقييد دالّاً على فعليّته ووجود الابتلاء المصحّح لها كما لايخفى[2]. انتهى.

وحاصل ما أفاده في الحاشية : أنّه لو علم بالتكليف الفعلي في البين فإنّه يستكشف منه إمكان الإطلاق فيصحّ التمسّك به.

وأورد عليه الميرزا النائيني ﴿: بأنّه لو اعتبر ذلك في صحّة التمسّك بالإطلاق لايبقى لجواز الأخذ به مورد؛ لأنّه لو توقّف جواز التمسّك بالإطلاق على إمكانه ثبوتاً وفي نفس الأمر، فبناءً على ما هو مذهب العدليّة ـ من إناطة الأحكام بالمصالح والمفاسد في متعلّقاتها ـ إنّما يصحّ النهيُ لو كان في المنهيّ عنه مفسدة، والأمرُ إذا كان في المأمور به مصلحة، ومع الشكّ في المفسدة والمصلحة في مورد يلزم عدم صحّة التمسّك بالإطلاق.

---

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول : ٤١٠ .

٢ ـ كفاية الأُصول : ٤١٠، الهامش ٤.

وبالجملة : مرجع الشكّ فيهما إلى الشكّ في إمكان الإطلاق، فلو اعتبر إمكان الإطلاق ثبوتاً في صحّة الأخذ به يلزم عدم صحّة التمسّك به في شيء من الموارد[١].

وفيه : أنّ ما ذكره : من إناطة الأحكام بالمصالح والمفاسد، هو من المسائل الكلاميّة العقليّة الدقيقة التي يغفل عنها العرف والعقلاء، ولا يلتفتون إليها، ولا يتوقّف الأخذ بالإطلاق عليها عندهم، بخلاف الدخول في مورد الابتلاء، فإنّه من الاُمور التي يتوقّف الإطلاق عليها عند العرف والعقلاء، فإثبات كونه مورد للابتلاء بالإطلاق، المتوقّف على إمكانه، المتوقّف على الدخول في محلّ الابتلاء، دور واضح عرفاً، بخلاف المصالح والمفاسد.

فما أفاده في «الكفاية» هو الحقّ .

المقام الثاني : في الشبهة الغير المحصورة

قد تقدّم : أنّه تجب مراعاة العلم الوجداني ـ ولو إجمالاً ـ بالتكليف المنجّز الذي لايرضى المولى بتركه أصلاً، من غير فرق بين الشبهة المحصورة الأطراف والغير المحصورة مع إمكان الاحتياط في جميع الأطراف.

فالمراد من العلم الإجمالي بالتكليف في أطرافٍ غير محصورة: هو العلم بموضوع الحكم الشرعي، كالعلم بأنّ واحداً من ألف إناء موجود خمرٌ، أو العلم بقيام حجّة معتبرة كأمارة وإطلاق دليل، ونحو ذلك ممّا يحتمل ويمكن فيه رفع اليد والإغماض عن المعلوم إجمالاً.

وليعلم أنّ الكلام في المقام هو مع قطع النظر عن لزوم العسر والحرج، أو عروض الاضطرار والخروج عن الابتلاء ونحو ذلك، فإنّه مع فرض عروض إحدى

---

١ ـ فوائد الاُصول ٤ : ٦١ ـ ٦٢ .

المذكورات لايجب اجتناب جميع الأطراف، بل يجوز الارتكاب في الشبهة المحصورة أيضاً.

فالبحث في المقام ممحّض : في أنّ كثرة الأطراف ـ من حيث هي ، ومن حيث عدم الحصر فيها ـ هل توجب جواز الارتكاب أو لا ؟

أدلّة جواز الارتكاب في الشبهة الغير المحصورة

فنقول : استدلّ الشيخ الأعظم قدس سره[١] وغيره لجواز الارتكاب بوجوهٍ تبلغ ستّة:

الأوّل : الإجماع المدّعى على ذلك، بل دعوى الضرورة عليه[٢].

الثاني : أنّ المنع عن الارتكاب مستلزم للعسر والحرج المنفيّين في الشريعة المقدّسة.

وقد عرفت أنّ البحث في المقام إنّما هو مع قطع النظر عن ذلك، فلا وجه لهذا الوجه.

الثالث ـ وهو العمدة ـ : الأخبار الدالّة على ذلك، مثل صحيحة عبدالله بن سنان[٣]، ورواية عبدالله بن سليمان[٤]، فإنّهما إمّا تختصّان بالشبهة الغير المحصورة أو تعمّانها والمحصورة، لكن لابدّ من تخصيصهما بغير المحصورة؛ لما تقدّم سابقاً.

ومن هنا يظهر : ما في إشكال الشيخ قدس سره في المقام ودعواه: أنّ المراد أنّ جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لايوجب الاجتناب عنه في غير ذلك المكان من

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٢٥٧ ـ ٢٦٠.

٢ ـ اُنظر مفتاح الكرامة ١ : ١٢٧ سطر ١٣ ، مدارك الأحكام ١ : ١٠٨ .

٣ ـ الفقيه ٣ : ٢١٦ / ٩٢، وسائل الشيعة ١٢ : ٥٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤ ، الحديث ١.

٤ ـ الكافي ٦ : ٣٣٩ / ١ ، المحاسن : ٤٩٥ / ٥٩٦ ، وسائل الشيعة ١٧: ٩٠، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١ ، الحديث ١ .

الأماكن، ولا كلام في ذلك[١].

ومثل رواية أبي الجارود: قال: سألت أبا جعفرعليه السلام عن الجبن، فقلت له: أَخْبَرَني من رأى أنّه يجعل فيه الميّتة، فقال: **(أمِن أجل مكانٍ واحدٍ يجعل فيه الميتة حرّم جميع ما في الأرضين؟! إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشترِ وبِع وكلْ، والله إنّي لأعترض السوق، فأشتري بها اللحم والسمن والجبن، والله ما أظنّ كلّهم يسمّون؛ هذه البربر وهذه السودان)**[٢].

وهذه الرواية ـ مع قطع النظر عن ضعف سندها ـ ظاهرة في جواز ارتكاب أطراف الشبهة الغير المحصورة، ودلالتها تامّة.

وأمّا إشكال الشيخقدس سره في دلالتها بأنّ المراد من قولهعليه السلام: **(أمِن أجل مكانٍ واحدٍ يجعل فيه الميتة ...)** هو أنّ جعل الميتة في مكان خارج عن محلّ الابتلاء، لايوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، ولا كلام فيه، فإنّه حينئذٍ يصير شبهةً بَدْويّة[٣]. انتهى.

لكن الإنصاف أنّه خلاف ظاهر الرواية؛ حيث إنّ ظاهرها أنّهعليه السلام كان يعلم إجمالاً بعدم رعاية جماعة لشرائط الذبح، ومع ذلك كان يشتري ويأكل من تلك اللحوم.

وكذلك إشكالهقدس سره بأنّ المراد بقولهعليه السلام: **(ما أظنّ كلّهم يسمّون)** عدم وجوب تحصيل القطع أو الظنّ بالحلّيّة، بل يكفي في جواز الأكل شراؤها من سوق المسلمين[٤]، فإنّه خلاف ظاهر الرواية أيضاً؛ لما عرفت من أنّها ظاهرة في عدم

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٢٥٩ سطر ١٩.

٢ ـ المحاسن: ٤٩٥ / ٤٩٧، وسائل الشيعة ١٧: ٩١، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١، الحديث ٥.

٣ ـ فرائد الأُصول: ٢٥٩ سطر ١٩.

٤ ـ نفس المصدر: سطر ٥.

احتمالهعليه السلام تسمية كلّهم، بل كان قاطعاً بعدم تسمية بعضهم.

ومنها : صحيحة الحلبي قال : قال أبو عبداللهعليه السلام : (**كلّ رِباً أكله الناس بجهالة، ثمّ تابوا، فإنّه يقبل منهم إذا عرف منهم التوبة**).

وقالعليه السلام : (**لو أنّ رجلاً ورث من أبيه مالاً، وقد عرف أنّ في ذلك المال رباً، ولكن قد اختلط في التجارة بغير حلال، كان حلالاً طيّباً فليأكله، وإن عرف منه شيئاً أنّه رباً فليأخذ رأس ماله وليردّ الربا**)[1].

فإنّ القدر المتيقّن منها هي الشبهة الغير المحصورة.

وغير ذلك من الأخبار الدالّة على ذلك، وقد نقلها السيّدقدس سره في الحاشية على المكاسب في مسألة جواز السلطان[2].

الرابع : ما أفاده شيخنا الأُستاذ الحائريقدس سره : وهو أنّ كثرة الأطراف توجب ضعف احتمال كون الحرام في طرف خاصّ؛ بحيث لايعتني به العقلاء، كما لو أخبر بموت واحد من أهل البلد، فإنّه لايضطرب من انتسب إلى بعض أهل ذلك البلد؛ من أبنائه أو إخوانه وغيرهم؛ لاحتمال أنّه من أقربائه.

والحاصل : أنّ كثرة الأطراف توجب الاطمئنان بعدم حرمة خصوص هذا الطرف أو ذاك، والأمارة العقلائيّة قائمة على جواز الارتكاب.

ويؤيّد ذلك : أنّه قلّما يوجد أحد ليس له هذا النحو من العلم الإجمالي بوجود حرام أو نجس في أطراف غير محصورة؛ ممّا هو محلّ ابتلائه، ويفتقر إليه في معاشه، كالجبن واللحم والسمن ونحو ذلك، مع عدم اعتناء أحدٍ بذلك العلم الإجمالي، وليس ذلك إلّا لأجل ضعف الاحتمال جدّاً في خصوص طرف من

---

١ ـ الكافي ٥ : ١٤٥ / ٤ ، تهذيب الأحكام ٧ : ١٦ / ٦٩، وسائل الشيعة ١٢: ٤٣١، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب ٥، الحديث ٢ .

٢ ـ حاشية المكاسب، السيّد اليزدي: ٣٣ سطر ١٢ .

الأطراف لكثرتها[1].

ثمّ أورد على نفسه : بأنّه كيف يمكن اجتماع الاطمئنان بعدم حرمة كلّ واحد من الأطراف بالخصوص، مع العلم الإجمالي بوجود الحرام فيها وعدم خروجه عنها؟! وهل يجتمع العلم بالموجبة الجزئيّة مع الظنّ بالسلب الكلّي[2]؟!

أقول : ما لا يمكن الاجتماع فيه هو العلم بحرمة واحد منها مع العلم بعدم حرمة كلّ واحد منها بنحو السلب الكلّي، ولكنّه لا ينافي الاطمئنان بعدم حرمة هذا بالخصوص وذاك.

ويمكن الإشكال فيه أيضاً : بأنّه يعلم بمخالفة إحدى هذه الأمارات العقلائيّة للواقع؛ حيث إنّها قائمة في كلّ واحد من الأطراف مع العلم بحرمة أحدها، وهذا موجب لعدم الاعتماد على تلك الأمارات.

ولكن يدفعه : أنّ هذا العلم الإجمالي أيضاً له أطراف غير محصورة؛ بحيث يكون احتمال مخالفة كلّ واحدة منها بالخصوص للواقع ضعيفاً لا يعتنى به.

فالظاهر أنّ هذا الوجه صحيح كالوجه الثالث.

ثمّ إنّ لازم الوجه الأوّل ـ أي الإجماع والضرورة ـ عدم وجوب الموافقة القطعيّة، لا جواز المخالفة القطعيّة .

وأمّا الوجه الثالث المذكور ـ أي الاستدلال بالأخبار ـ فمقتضاه جواز المخالفة القطعيّة أيضاً؛ بارتكاب جميع الأطراف حتّىٰ مع العزم عليه من الابتداء؛ لما عرفت: من أنّ مقتضى الأخبار رفع اليد عن الحكم المعلوم بالإجمال.

فما ذكره الشيخ الأعظم(قدس سره) : من جواز ارتكاب جميع الأطراف لو اتّفق ذلك، لا مع العزم عليه من الابتداء، بل لو قصد ارتكاب ما هو المحرّم واقعاً ، يستحقّ

---

١ ـ درر الفوائد : ٤٧١ .

٢ ـ نفس المصدر .

العقوبة بارتكاب أوّل طرف منها؛ لكونه متجرّياً[١]، غيرُ مستقيم بناءً على هذا الوجه، نعم هو صحيح بناءً على الوجه الأخير ـ أي الوجه الرابع الذي اخترناه أيضاً ـ لبقاء التكليف المعلوم بالإجمال حينئذٍ وعدم رفع اليد عنه. فلا يجوز العزم على ارتكاب جميع الأطراف ابتداءً، ولا العزم على ارتكاب المحرّم الواقعي المعلوم إجمالاً، ويجوز إذا اتّفق ذلك، لا مع قصد ارتكاب المحرّم الواقعي، ولا مع العزم ابتداءً على ارتكاب جميع الأطراف؛ لأنّه عند ارتكاب كلّ واحد من الأطراف يطمأن بأنّ المعلوم غيره، وهكذا الطرف الآخر عند ارتكابه ، وعند ارتكاب الطرف الأخير يطمأن بأنّه في الأطراف الأُخر التي ارتكبها قبل ذلك، فيجوز ارتكابه أيضاً.

ثمّ إنّ الضابط في عدم الحصر يختلف باختلاف الوجوه المتقدّمة لجواز الارتكاب:

فعلى الوجه الأوّل ـ أي الإجماع والضرورة ـ لابدّ من ملاحظة معقد الإجماع، وهو ما يصدق عليه الغير المحصور عرفاً، وحدَّه بعضهم بما يعسر عدّه[٢]، فالمحصور ما لا يعسر عدّه.

وقيّده بعضهم ذلك: بزمان قليل.

وعن المحقّق الثانيﷺ : أنّ طريق ضبطه أن يقال : إنّه إذا لُوحظت العليا من مراتب الأعداد كالألف ـ مثلاً ـ يقطع بأنّها غير محصورة ، ويعسر عدّها عادةً في زمان قصير، فيجعل ذلك طرفاً، ولُوحظت المرتبة السفلى كالثلاثة. فإنّها محصورة قطعاً؛ لسهولة عدّها في زمان قصير، وما بينهما من الوسائط كلُّ مايجري مجرى الطرف الأوّل يلحق به، ويحكم بأنّه غير محصور، وما يجري مجرى الطرف الثاني يلحق به، ويحكم بأنّه محصور، وما يشكّ فيه من المراتب يعرض على القوانين

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٢٦٠ سطر ٧.

٢ ـ مدارك الأحكام ٣ : ٢٥٣ .

والنظائر[١].

وحيث إنّ هذا الوجه ضعيف لا ينبغي التعرّض له والبحث عنه.

وأمّا بناءً على الوجه الثالث وهو الاستدلال لجواز الارتكاب بالأخبار المتقدّمة: فقد عرفت دلالتها على جواز ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال مطلقاً، خرج منها ما يعدّ ذلك ترخيصاً وإذناً في المعصية. ويحكم بجواز ارتكاب ما سواه للأخبار المتقدّمة.

وأمّا بناءً على الوجه الأخير : ـ الذي حكيناه عن الأُستاذ الحائري قدّس سرّه ـ فالضابط في عدم الحصر عليه هي الشبهة التي يكون احتمال التكليف في خصوص كلّ واحدٍ من أطرافها ضعيفاً؛ لا يعتني به العرف والعقلاء؛ ويُقدمون على ارتكابه.

وقال الميرزا النائيني قدّس سرّه : الضابط في الغير المحصورة أن لايمكن ارتكاب جميع أطرافها عادةً؛ بأن تبلغ الأطراف حدّاً من الكثرة لايمكن جمعها عادةً في الارتكاب واستعمالها في الأكل والشرب، وهذا يختلف حسب اختلاف المعلوم بالإجمال:

فتارةً : يعلم بنجاسة حبّة من الحنطة في ضمن حُقّة منها، فهي من المحصورة؛ لإمكان استعمال الحنطة بطحنه وجعله خبزاً وأكله.

وأُخرى : يُعلم بنجاسة إناء من لبن البلد، فهذا من الغير المحصورة ولو لم تبلغ أواني البلد ألفاً؛ لعدم التمكّن عادةً من استعمال جميع الأواني.

ومنه يظهر حكمها؛ وهو عدم حرمة المخالفة القطعيّة، وعدم وجوب الموافقة القطعيّة؛ لأنّ وجوبها فرع حرمة المخالفة القطعيّة، والمفروض عدمها[٢]. انتهى.

---

١ ـ أُنظر فرائد الأُصول: ٢٦٠ سطر ٢٠.

٢ ـ فوائد الأُصول ٤ : ١١٧ ـ ١١٩ .

أقول : يرد عليه :

أوّلاً : إنّه إن أراد من عدم إمكان الجمع بين الأطراف في الارتكاب ـ في ضابط الغير المحصورة ـ عدم إمكانه دفعةً، فربّ شبهة محصورة كذلك، كالبالغة أطرافها عشرين إناءً مثلاً.

وإن أراد عدم إمكان ذلك ولو تدريجاً، فربّ شبهة غير محصورة يمكن ارتكاب جميع أطرافها كذلك.

وثانياً : إنّ القدرة التي هي شرط للتكليف عندهم، أو عذر عقليّ على ما اخترناه، إنّما هي فيما إذا لم يتمكّن المكلّف من فعل المأمور به أو ترك المنهيّ عنه، وأمّا الفعل الضروري الذي لايمكن تركه في الأوّل وفعله في الثاني، فلا معنى للأمر به أو النهي عنه؛ لأنّه ضروريّ الفعل في الأوّل، وضروريّ الترك في الثاني، يفعله قهراً في الأوّل ويتركه كذلك في الثاني، كما فيما نحن فيه.

وثالثاً : ليس فيما نحن فيه أمرٌ بالجمع بين الأطراف وعدمه؛ كي يقال بعدم إمكان الجمع بين الأطراف، فلا تكليف بحرمة المخالفة القطعيّة، بل التكليف متعلّق بالخمر الواقعي، والعقل يحكم بوجوب اجتناب الأطراف؛ لئلّا يقع في محذور المخالفة للحرام الواقعي.

فيما لو شكّ بأنّ الشبهة محصورة أو غير محصورة

ثمّ إنّه لو علم : بأنّ الشبهة محصورة أو غير محصورة فهو، وأمّا لو شكّ في ذلك بنحو الشبهة المصداقيّة أو المفهوميّة فالعمدة من الوجوه التي استدلّ بها لجواز ارتكاب أطراف الغير المحصورة ـ كما عرفت ـ وجهان : منها أحدهما أخبار الحِلّ، وثانيهما الطريقة العقلائيّة؛ فنذكر ما هو المطابق للقواعد في حكم الشكّ بناءً على هذين الوجهين، (وأمّا الوجوه الأُخر فحيث إنّها ضعيفة فلا جدوى للتعرّض لحكمها

في صورة الشكّ).

أمّا بناءً على الاستدلال بأخبار الحِلّ : فإن كان المخصِّص لها وإخراج الشبهة المحصورة هو الإجماع، وكان مفهوم معقد الإجماع مبيَّناً، فالشبهة مصداقيّة ـ كما لو فرض أنّ الألف غير محصورة والمئاة محصورة، وشكّ في مورد أنّ أطرافه ألفٌ أو مئآة؛ ليجب الاجتناب عنه على الثاني دون الأوّل ـ فحكمه حكم سائر موارد الشبهات المصداقيّة للمخصِّص في عدم جواز التمسُّك بواحدٍ منهما؛ لعدم العلم بأنّه مصداق للمخصِّص، ولا للباقي تحت العامّ؛ للعلم بخروج المحصور، ولعلّه منه.

ولا يجوز التمسّك فيه بالأدلّة الأوّليّة أيضاً، مثل : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلْدَّمُ...﴾[1] إلى آخره؛ لأنّه وإن كان المختار بقاء الحكم الفعلي في جميع الموارد، لكن المفروض قيام الدليل على جواز الارتكاب والترخيص في الشبهات الغير المحصورة.

نعم، لو شُكّ في أصل الترخيص أمكن التمسّك بها، نظير ما لو شكّ في أصل تخصيص العامّ، لكن المفروض في المقام العلم بأصل الترخيص ولكن لم يعلم أنّ هذا المورد من المرخَّص فيه، أو لا، كما في الشبهة المصداقيّة للمخصِّص بعد العلم بأصل الترخيص.

وأمّا في الشبهة المفهوميّة ـ كما لو لم يعلم معنى ومفهوم المخرَج بالإجماع من أخبار الحِلّ، فهو مثل سائر موارد الشبهات المفهوميّة للمخصِّص في عدم صحّة التمسّك فيه بالمخصِّص؛ لعدم حجّيّته بالنسبة إلى المشكوك شموله له، لكن يجوز التمسّك بالعموم؛ لأنّه حجّة بالنسبة إليه؛ فيجوز التمسُّك فيه بقوله عليه السلام : (كلّ شيء

١ ـ المائدة (٥) : ٣ .

يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال)[1].

إلّا أن يقال : إنّ المخصِّص لتلك الأخبار هو العقل؛ لأنّه ترخيص في المعصية بالنسبة إلى الشبهة المحصورة، فلا يجوز التمسّك فيه بأخبار الحلّ ولا المخصِّص؛ لأنّه وإن كان منفصلاً، لكنّه يكشف عن أنّ العامّ صدر من المولى محفوفاً بالمخصِّص المجمل، فيصير هو أيضاً مجملاً.

لكن لا مانع من التمسُّك بالأدلّة الأوّليّة؛ لأنّ الإجمال إنّما هو في أدلّة الترخيص.

وأمّا بناءً على أنّ الدليل على جواز الارتكاب في الغير المحصورة هي الأمارة العقلائيّة ـ أي الوجه الأخير الذي نقلناه عن الأُستاذ الحائري ﷺ ـ فالكلام في المقام ـ بناءً عليه ـ أيضاً كذلك، ففي الشبهة المصداقيّة لايجوز التمسّك بالمخصِّص ولا بالعامّ ولا بالأدلّة الأوّليّة، كما لو فرض أنّ العقلاء لايجتنبون ما بلغت أطرافه ألفاً، دون ما إذا كانت مائة، ولم يعلم في عددٍ أنّه ألف أو مائة، فإنّ الظاهر عدم جواز التمسّك بواحد من العامّ والمخصّص والأدلّة الأوّليّة، كما في نظائره من الشبهات المصداقيّة للمخصِّص؛ لعدم إحراز بناء العقلاء في ذلك؛ لا بالارتكاب، ولا بعدمه.

وأمّا في الشبهة المفهوميّة، كما لو علم أنّ المُخرَج من أخبار الحلّ عنوان مجمل بحسب المفهوم؛ كبناء العقلاء على عدم جواز الارتكاب فيه، فمقتضى القاعدة جواز التمسُّك بأخبار الحلّ، كما في نظائره من الشبهات المفهوميّة للمخصِّص؛ لأنّها حجّة بالنسبة إلى المشكوك خروجه منها، والخاصّ المخرِج للعنوان المذكور ليس حجّةً فيه، ولا ترفع اليد من الحجّة باللّاحجّة.

---

١ ـ الكافي ٥ : ٣١٣ / ٣٩، تهذيب الأحكام ٧ : ٢٢٦ / ٩٨٨، وسائل الشيعة ١٢ : ٥٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤، الحديث ١.

ثمّ إنّ الموارد التي جوّزنا فيها ارتكاب أطراف الشبهة الغير المحصورة، هل هي من قبيل الشبهات البَدْويّة، فلا يجوز الوضوء من أطراف الغير المحصورة التي يعلم بأنّ أحدها نجس، إلّا إذا أحرزت الطهارة بأصل آخر، أو هي أدون من الشبهة البَدْويّة، فيجوز الوضوء منها أيضاً ؟

فيختلف ذلك باختلاف الوجوه المستدلّ بها لجواز الارتكاب، فإن كان المتمسَّك به فيه أخبار الحلّ فمقتضاه مجرّد حلّيّتها والأكل منها، وأنّها بمنزلة المشكوك بَدْواً، فلا يجوز الوضوء منها؛ لعدم دلالة أخبار الحلّ على طهارة كلّ واحد من الأطراف، بل مجرّد جواز الأكل والشرب.

بخلاف ما لو تمسّكنا له ببناء العقلاء ؛ فإنّ مقتضاه جواز الوضوء لبنائهم على أنّها طاهرة، ويجوز الوضوء بالماء الطاهر.

والعجب من الميرزا النائينيّ‏ فإنّه ـ مع أنّ مبناه في ضابطة الغير المحصورة عدم إمكان الجمع بين الأطراف ـ نقل عنه المقرّر جواز الوضوء من أطرافها[1]، مع أنّ مقتضى مبناه في ذلك عدم جواز الوضوء؛ لأنّ جواز الارتكاب حينئذٍ إنّما هو لعدم إمكان الجمع بين الأطراف، لا لطهارتها.

حول الشبهات الوجوبيّة

ثمّ إنّ ما ذكرناه : من جواز المخالفة القطعيّة وعدم وجوب الموافقة الاحتماليّة في الغير المحصورة، إنّما هو في الشبهات التحريميّة التي استدللنا عليها بأخبار الحلّ وبناء العقلاء. وأمّا الشبهات الوجوبية فالمستند فيها منحصر في بناء العقلاء؛ لاختصاص الأخبار بالشبهات التحريمية، وحينئذٍ فالحكم بعدم وجوب الإتيان بجميع أفراد الشبهة الوجوبية الغير المحصورة، مقصور على الموارد التي

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ١٢٢.

استقرّ بناؤهم على عدم لزوم الإتيان بها؛ لضعف احتمال الوجوب في كلّ واحد من أطرافها؛ بحيث لايُعتنى به، كما لو بلغت ألفاً، فإنّ احتمال الوجوب في هذا الطرف بالخصوص وذلك الطرف كذلك... وهكذا، في غاية الضعف، ولا يُقدمون على الإتيان بجميع الأطراف لهذا الاحتمال.

وأمّا لو أمكن الإتيان بمائة من أطرافها فلابدّ من الإتيان بها؛ لأنّ نسبة المائة إلى الألف هي العُشْر، وهو محصور، وليس بناء العقلاء على عدم وجود الواجب في ذلك المائة وليس احتمال وجود الواجب فيها ضعيفاً، فليس الحكم بعدم وجوب الإتيان بجميع أطرافها في الشبهة الوجوبية الغير المحصورة بنحو الإطلاق، بخلاف الشبهة التحريميّة؛ لدلالة الأخبار فيها على جواز الارتكاب بنحو الإطلاق.

الفصل الخامس

بيان حكم ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة

وهو يتصوّر على أقسام

لأنّ العلم بالملاقاة : إمّا متقدّم على حصول العلم الإجمالي بنجاسة أحد الأطراف بحسب الزمان، أو متأخّر عنه، وإمّا مقارن له.

وعلى أيّ تقدير : قد يكون الملاقي ـ بالكسر ـ طرفاً لعلمٍ إجماليٍّ آخر؛ بأن علم إمّا بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو نجاسة الطرف الآخر للملاقى ـ بالفتح ـ المعلوم إجمالاً نجاسة أحدهما.

وهو أيضاً على ثلاثة أقسام : لأنّ العلم الإجمالي الثاني بالنجاسة إمّا بعد العلم بالملاقاة ، أو قبله، أو مقارن له.

وأيضاً قد يخرج الملاقى ـ بالفتح ـ عن مورد الابتلاء بعد ذلك، وقد يخرج عنه، ثمّ يدخل فيه ثانياً.

أدلّة عدم جواز ارتكاب ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة

فنقول : استدلّ لعدم جواز ارتكاب ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة ووجوب الاجتناب عنه بقوله تعالىٰ : ﴿والرُّجْزَ فاهْجُرْ﴾[1] بناءً على أنّ الاجتناب عن النجس يعمّ الاجتناب عن ملاقيه أيضاً ولو بوسائط، بل هو عينه؛ ولذا نقل الاستدلال به عن السيّد أبي المكارم ابن زهرة[2] على تنجّس الماء القليل بمجرّد ملاقاته للنجس.

واستدلّ[3] له أيضاً بما رواه عمرو بن شمر، عن جابر الجعفي، عن أبي جعفرعليه السلام : أتاه رجل فقال له: وقعت فأرة في خابية فيها سمن أو زيت، فما ترى في أكله؟ قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام : (لا تأكله).

فقال له الرجل : الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها.

قال فقال له أبو جعفر : (إنّك لم تستخفّ بالفأرة، وإنّما استخْفَفْتَ بدينك، إنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء)[4].

ولكنّ الحقّ عدم صلاحيّة الاستدلال بهما : أمّا الآية فلأنّ سببيّة الملاقاة للنجس لتنجّس الملاقي ليست تكوينيّة، ولا بنحو السراية الحقيقيّة؛ بأن توجب اتّساع دائرة النجس؛ لتكون نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ في عرض نجاسة الملاقى ـبالفتح ـ ولا عينها؛ ليكون الحكم بوجوب الهجر عن النجس حكماً بوجوبه عن ملاقيه، بل هي نجاسة أُخرى تعبّداً من الشارع، غير النجاسة التي في الملاقى

---

١ ـ المدّثر (٧٤) : ٥ .

٢ ـ الغنية ، ضمن سلسلة الينابيع الفقهية ٢ : ٣٧٩ .

٣ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٧٩ ـ ٨٠ .

٤ ـ تهذيب الأحكام ١ : ٤٢٠ / ١٣٢٧ ، الاستبصار ١ : ٢٤ / ٣، وسائل الشيعة ١ : ١٤٩، كتاب الطهارة، أبواب الماء المضاف، الباب ٥ ، الحديث٢.

ـبالفتح ـ فإنّ سببيته وقوع مقدار رأس إبرة من البول في أقلّ من مقدار الكرّ بقليل لتنجس ذلك الماء، ووجوب الاجتناب عنه ليس إلّا مجرّد التعبّد، وإلّا فهو ليس بنجس، بل متنجّس[1]، ولا تدلّ الآية على وجوب هجره؛ لأنّها لا تدلّ على وجوب الاجتناب عن المتنجّس، بل عن نفس النجس، وما نحن فيه كذلك.

وأمّا الرواية فهي ضعيفة السند بعمرو بن شمر، بل قيل: إنّه من الجعّالين في كتاب جابر[2].

مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال : إنّ المفروض في السؤال فيها: أنّ الفأرة أنبثّت وتشتّتت في السمن، واختلطت أجزاؤها فيه، وأراد السائل أكله كذلك؛ فلذا حكم الإمامعليه‌السلام بأنّ ذلك استخفاف بحكم حرمة الميتة.

وهذا المعنى وإن بعُد في بادئ النظر، لكنّه بعد ملاحظة حالات الأعراب في ذلك الزمان، وكيفيّة أطعمتهم ومأكولاتهم، غير بعيد.

حكم العقل والأُصول العقليّة في الملاقي

وبالجملة : الاستدلال بها غير صحيح، فلابدّ في المقام من ملاحظة حكم العقل والقواعد العقليّة.

فنقول : يعتبر في تأثير العلم الإجمالي ـ بل كلّ أمارة معتبرة ـ وتنجيزه التكليف أمران:

الأوّل : كشفه الفعليّ عن الواقع بنحو الإطلاق وعلى أيّ تقدير.

---

١ ـ ذكر بعض أعاظم أساتيذنا في درسه : أنّ عنوان المتنجّس عنوان حادث في الأزمنة المتأخّرة، وشاع بين المتأخّرين ، وإلّا فالنجس شامل للمتنجّس أيضاً ، وأنّهما واحدٌ، ولذا أُطلق في كلمات القدماء لفظ النجس على الأعمّ منهما، فتدبّر . المقرّر حفظه الله.

٢ ـ رجال النجاشي : ٢٨٧ / ٧٦٥ .

الثاني : تنجيزه التكليف الواقعي كذلك.

فمع عدم الأمرين أو أحدهما لا تأثير لهما، كما لو قامت أمارة على وجوب فعل، ثمّ قامت أمارة أُخرى على ذلك الحكم بعينه، فإنّ الأمارة الثانية وإن تصلح لذلك، لكنّها ليست كاشفة عن الحكم الفعليّ المنجّز بعد قيام الأمارة الأُولى؛ لعدم إمكان الكشف عن شيء مرّتين بالفعل، وكذلك التنجيز.

إذا عرفت ذلك نقول : لو علم بنجاسة أحد الإناءين إجمالاً، ثمّ علم بملاقاة شيء لأحدهما، ثمّ حصل علم إجمالي آخر : إمّا بوقوع نجاسة في الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف الآخر للملاقى ـ بالفتح ـ فلا أثر للعلم الإجمالي الثاني في إثبات تكليفٍ فعليٍّ منجَّز بالنسبة إلى الملاقي ـ بالكسر ـ والطرف؛ لعدم كشفه عن التكليف الفعليّ المنجّز مطلقاً وعلى أيّ تقدير ؛ لأنّه على تقدير كون النجس في العلم الإجمالي الأوّل هو الملاقى ـ بالفتح ـ فالملاقي له نجس، فالعلم الإجمالي الأوّل كاشف ومنجّز لنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ سابقاً على العلم الإجمالي الثاني، فلا يمكن كشف العلم الإجمالي الثاني عنها؛ لا في الملاقي ـ بالكسر ـ ولا في الطرف ؛ لما عرفت من عدم معقوليّة الكشف بعد الكشف . فالعلم الإجمالي الثاني لا أثر له.

ومنه يظهر الوجه فيما ذكره في «الكفاية»[1]: من الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ دون الملاقىٰ ـ بالفتح ـ والطرف فيما لو علم بنجاسة أحدهما، ثمّ لاقاه شيء آخر، وحكمه بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى ـ بالفتح ـ دون الملاقي والطرف فيما لو علم بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ والطرف،ثمّ علم بالملاقاة، ثمّ علم إمّا بنجاسة الملاقىٰ أو الطرف، وأنّ الملاقي ـ بالكسر ـ على تقدير كونه هو النجس، فهو لأجل ملاقاته للملاقى ـ بالفتح ـ فإنّ حال الملاقىٰ ـ

1 ـ كفاية الأُصول : ٤١١ ـ ٤١٢ .

بالفتح ـ في هذه الصورة حال الملاقي ـ بالكسر ـ في الصورة الأُولى في عدم وجوب الاجتناب؛ لعدم تنجّز العلم الإجمالي الثاني وعدم كشفه الفعلي على كلّ تقدير؛ لأنّه على تقدير كون النجس هو الطرف فهو لا ينجّزه؛ لتنجيز العلم الأوّل بالنسبة إليه، فالملاقى حينئذٍ كالشبهة البَدْويّة.

وأمّا الإشكال: بأنّه لا مانع من أن يكشف كلّ من العلمين بالنسبة إلى الطرف، وحيث إنّه لا يصدر الواحد إلّا من الواحد نقول: المؤثّر هو الجامع بينهما، كما لو بُني سقف على دعامة واحدة، ثمّ انضمّ إليها دعامة أُخرىٰ، فالسقف معتمِد حينئذٍ على الجامع بينهما.

وأمّا بالنسبة إلى الملاقى ـ بالفتح ـ فكلّ واحد من العلمين مؤثّر في كلّ واحد من الملاقي والملاقىٰ.

فمدفوع أوّلاً: بأنّ ذلك غير صحيح في محلّه أيضاً لما تقرّر فيه: أنّ الفاعل الإلهي إذا صدر منه شيء فإذا انضمّ إليه فاعل آخر، فالتأثير مختصّ بالأوّل، ولا أثر للثاني أصلاً؛ كي يقال: المؤثّر هو الجامع بينهما؛ لعدم صدور الواحد إلّا من الواحد.

وما ذكر من الدليل غير صحيح؛ لأنّ هذا الكلام من المحقّق الداماد ﷿[1] إنّما هو في البسائط الحقيقيّة، لا في مثل هذه الأُمور العرفيّة.

وثانياً: ليس التنجيز من الآثار الحقيقيّة الواقعيّة، بل هو أمر اعتباريّ عقليّ أو عقلائيّ للعلم ونحوه من الأمارات المعتبرة؛ بمعنى أنّه مع قيام الحجّة أو العلم على تكليفٍ، لا يُعذر العبد في مخالفته؛ وأنّ للمولى الحجّة عليه.

وحينئذٍ فالإشكال المذكور غير صحيح.

ثمّ إنّه بما ذكرنا ـ من عدم الأثر للعلم الإجمالي الثاني ـ **يظهر ما في كلام الميرزا النائيني** ﷿: حيث حكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ في

---

١ ـ القبسات: ٣٦٨.

الشبهة المحصورة دون الملاقىٰ ـ بالفتح ـ والطرف في جميع الصور المفروضة في «الكفاية» وإشكاله عليه: بأنّ المدار في تأثير العلم الإجمالي إنّما هو على المعلوم، وفي جميع الصور المفروضة مرتبة وجود الملاقىٰ ـ بالفتح ـ والطرف سابقة على وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ والطرف، وإن تقدّم زمان العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ والطرف على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف؛ لأنّ التكليف في الملاقي ـ بالكسر ـ إنّما جاء من قِبَل التكليف بالملاقىٰ ـ بالفتح ـ والطرف، فلا أثر لتقدّم زمانه، فالمؤثّر من العلمين هو السابق منهما في الرتبة المتأخّر زماناً، وهو العلم بنجاسة الملاقىٰ ـ بالفتح ـ والطرف، نظير ما لو علم بوقوع قطرة من الدم في أحد الإناءين، ثمّ علم بعد ذلك بوقوع قطرة أُخرى منه في أحد هذين الإناءين أو في إناء ثالث، ولكن ظرف وقوع القطرة المعلومة ثانياً أسبق من ظرف وقوع القطرة المعلومة أوّلاً. فإنّه لاينبغي التأمّل في أنّ العلم الإجمالي الثاني يوجب انحلال الأوّل؛ لسبق معلومه عليه، ومن الواضح أنّ العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ والطرف، يكون المعلوم به متأخّراً عن المعلوم إجمالاً بنجاسة الملاقىٰ ـ بالفتح ـ والطرف، ففي أيّ زمان يحدث العلم الإجمالي الثاني يسقط العلم الإجمالي الأوّل عن التأثير[1]. انتهى.

أقول: أمّا ما ذكره من المثال فهو غير ما نحن فيه، والحكم فيه مسلَّم؛ وذلك لما تقدّم: من أنّ شرط العلم الإجمالي أن يكون مؤثّراً على كلّ تقدير؛ ويوجب التكليف بنحو الإطلاق، فالعلم الإجمالي: إمّا بوقوع قطرة في أحد الإناءين، أو في إناء ثالث، ليس مؤثّراً وموجباً للتكليف حينئذٍ؛ لأنّه على تقدير وقوع القطرة الثانية على ما وقعت عليه القطرة الأُولى لا توجب الثانية تكليفاً زائداً سوى التكليف الناشئ من وقوع القطرة الأُولى، وحينئذٍ فالمؤثّر من العِلمين هو الأوّل منهما.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤: ٨٦ ـ ٨٨.

ثمّ إنّ المفروض في الصورة الثانية ـ التي ذكرها في «الكفاية» ـ هو العلم الإجمالي: إمّا بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف، وعلى فرض تقدّم رتبة وجوب الاجتناب عن المُلاقى بالفتح ـ على تقدير نجاسته ـ على وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ فهو لا يصحّ بالنسبة إلى الطرف على تقدير نجاسته، فإنّه لم يفرض التقدّم والتأخّر بالنسبة إليه، ومع قطع النظر عنه لا يعلم بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ ومع ملاحظته لا يكون المعلوم في الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف متقدّماً بحسب الرتبة على المعلوم في الملاقي ـ بالكسر ـ والطرف.

وأيضاً : الكاشفيّة والمنجّزيّة ليستا من شؤون مرتبة العلم الإجمالي ووجوده العقلي، بل هي من شؤون وجوده الخارجي وتقدّمه البرهاني، فلا يصحّ أن يقال: إنّ المنجّز من العلمين هو المتقدّم منهما رتبةً لا المتأخّر؛ ليترتّب عليه وجوب الاجتناب عن الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف دون الملاقي ـ بالكسر ـ لما عرفت من أنّها من شؤون وجوده الخارجي، فالمعلوم بين الملاقىٰ ـ بالفتح ـ والطرف وإن كان متقدّماً بحسب الرتبة العقليّة على المعلوم بين الملاقي والطرف، لكن عرفت : أنّ المنجّزية ليست من شؤون العلم كذلك، وكلّ علم هو علّة للآخر كذلك، فإنّ الأوّل متقدّم على الثاني بحسب الرتبة تقدّم العلّة على معلولها، لكنّهما بحسب الزمان متقارنان؛ لا تقدّم لأحدهما زماناً على الآخر.

فالعلم الإجمالي بنجاسة الملاقىٰ والطرف متأخّر عن العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ والطرف في الصورة الثانية بحسب الوجود الخارجي، والمؤثّر هو المتقدّم عليه في الوجود، وهو العلم بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ والطرف.

فظهر ممّا ذكرنا : الوجه فيما ذكره في «الكفاية» : من وجوب الاجتناب عن الملاقي والملاقىٰ والطرف جميعاً في الصورة الأخيرة، وهي ما لو حصل العلم الإجمالي بنجاسة الملاقىٰ ـ بالفتح ـ والطرف بعد العلم بالملاقاة؛ وذلك لأنّ العلم

الإجمالي بنجاسة الملاقى والطرف في زمان العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي والطرف، فهما مؤثّران معاً.

وإن شئت قلت: إنّ هنا علماً إجماليّاً واحداً له ثلاثة أطراف، فيجب الاجتناب عنها جميعاً.

ووافق المحقّق العراقي المحقّق الخراساني في الحكم في الصورة المفروضة[1]، لكن لازم كلامه هو وجوب الاجتناب عن الملاقي والطرف دون الملاقى ـ بالفتح ـ في الصورة الثالثة؛ حيث ذهب إلى أنّ المؤثّر من العلمين هو المتقدّم رتبةً ولو تأخّر بحسب الوجود الخارجي.

هذا كلّه بحسب الأُصول العقلية.

ما هو الأصل الشرعي في الملاقي؟

وأمّا الأُصول الشرعيّة فذكر الشيخ الأعظم تَتِرُّ: أنّ الشكّ في نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ في الصورة الأُولى ـ مسبّب عن الشكّ في نجاسة الملاقىٰ ـ بالفتح ـ وأصالة الطهارة الجارية في السبب حاكمة على أصالة الطهارة في المسبّب، لكنّها معارَضة بأصالة الطهارة في الطرف فتتساقطان، فتبقى أصالة الطهارة في المسبّب ـ أي الملاقي بالكسر ـ بلا معارض فهي جارية فيه[2].

وقال المحقّق العراقي تَتِرُّ: إنّه لو قلنا باقتضاء العلم الإجمالي للتنجيز، لا أنّه علّة تامّة له، فلا إشكال في جريان أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ لتساقط أصالتي الطهارة في الملاقىٰ ـ بالفتح ـ والطرف[3].

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٣٥٩.

٢ ـ فرائد الأُصول: ٢٥٣ سطر ٢٣.

٣ ـ نهاية الأفكار ٣: ٣٦١.

أقول : هنا إشكال من وجهين :

الوجه الأوّل : ما سيجيء بيانه ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ في باب الاستصحاب.

وملخّصه : أنّه يعتبر في تقديم الأصل السببي على الأصل المسبَّبي وحكومته عليه ـ مضافاً إلى مسبَّبيّة الشكّ في أحدهما عن الشكّ في الآخر ـ أن يكون الأصل الجاري في السبب رافعاً للشكّ في المسبّب تعبّداً؛ بتنقيحه لموضوع قاعدةٍ كلّيّة شرعيّة، كما لو غسل ثوبه النجس بالماء المشكوك كرّيّته، فإنّ الشكّ في طهارة الثوب مسبّب عن الشكّ في كُرّيّة الماء المذكور، ومع سبقه بالكرّيّة واستصحابها يتحقّق موضوع حكم الشارع بمطهّرية ماء الكرّ لكلّ ما غسل به، والمفروض أنّه غسل الثوب به، فيصير طاهراً، ويزول الشكّ في نجاسته تعبّداً.

وأمّا لو لم يكن الأصل الجاري في السبب منقِّحاً لموضوع قاعدة شرعيّة ـ لعدم وجود حكم شرعيّ يتحقّق موضوعه وينقح بالاستصحاب ـ فالأصل في السبب في مثل ذلك ليس حاكماً على الأصل في المسبّب ومقدّماً عليه، كما فيما نحن فيه، فإنّه ليس في الشرع قاعدة كلّيّة مفادها: هو أنّ كلّ ما لاقىٰ طاهراً فهو طاهر؛ لينقّح باستصحاب الطهارة في الملاقىٰ موضوع تلك القاعدة، ليرتفع الشكّ في الملاقي ـ بالكسر ـ فليس المقام مقام الشكّ السببيّ والمسبّبي، فالأُصول الثلاثة في الملاقي والملاقىٰ والطرف متعارضة متساقطة.

الوجه الثاني : ما أفاده شيخنا الأُستاذ الحائري ﴿قدس سره﴾ في درسه: وهو أنّ في كلّ واحد من الملاقي والملاقىٰ والطرف أصلين : أحدهما أصالة الطهارة، والثاني أصالة الحلّيّة؛ لأنّ الشكَّ في الطهارة مستلزمٌ للشكّ في الحلّيّة أيضاً، والشكُّ في الحلّيّة في كلّ واحد منها مسبَّبٌ عن الشكّ في نجاسته، والشكُّ في طهارة الملاقي ـ بالكسر ـ ونجاسته مسبَّبٌ عن الشكّ في طهارة الملاقىٰ ـ بالفتح ـ ونجاسته، فأصالتا الطهارة في الملاقىٰ ـ بالفتح ـ والطرف متعارضتان متساقطتان، وأصالتا الحلّيّة فيهما وأصالة

الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ في عَرْض واحد؛ لأنّ الشكّ في جميعها مسبَّبٌ عن الشكّ في طهارة الملاقىٰ ـ بالفتح ـ والطرف، فتتساقط. فيبقى في المقام أصالة الحلّيّة في الملاقي ـ بالكسر ـ بلا معارض، فهو حلال غير طاهر، فلا يجوز الوضوء منه، ويجوز أكله أو شربه. انتهى.

وأجاب عنه هوتَتِّئُ : بأنّه لا تجري الأُصول في أطراف العلم الإجمالي لوجهين:

أحدهما : لزوم التناقض في مدلول الأدلّة.

وثانيهما : أنّ أصالة الحلّيّة والبراءة مقيَّدتان بعدم العلم بالخلاف.

وحينئذٍ فأصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ جارية بلا معارض، وكذلك أصالة الحلّيّة.

أقول : أمّا أصل الإشكال ففيه :

أوّلاً : أنّ أصالة الحلّيّة في أطراف الشبهة المحصورة غير جارية، لا لما ذكرهتَتِّئُ، بل لما عرفت من أنّ المستَنَد لها في أطراف العلم الإجمالي هو رواية مسعدة بن صدقة[1]، وقد عرفت الإشكال فيها : من جهة أنّ الأمثلة المذكورة في ذيلها مستنِدة إلى أمارات أُخر متقدِّمة على أصالة الحلّيّة، كقاعدة اليد والإقرار ونحوهما، لا إلى أصالة الحلّيّة والكبرى الكلّيّة في صدرها.

وأمّا رواية عبدالله بن سنان[2] وعبد الله بن سليمان[3] فقد عرفت : أنّهما

---

١ ـ الكافي ٥: ٣١٣ / ٤٠ ، تهذيب الأحكام ٧: ٢٢٦ / ٩٨٩، وسائل الشيعة ١٢ : ٦٠، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤ ، الحديث ٤ .

٢ ـ الفقيه ٣ : ٢١٦ / ٩٢، وسائل الشيعة ١٢ : ٥٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٤ ، الحديث ١.

٣ ـ الكافي ٦: ٣٣٩ / ١، وسائل الشيعة ١٧ : ٩٠، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المباحة، الباب ٦١ ، الحديث ١.

مخصَّصتان بغير الشبهة المحصورة.

وأمّا أدلّة البراءة ـ مثل حديث الرفع[1] ونحوه ـ فهي لا تشمل الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي أصلاً، وحينئذٍ فلا مجال لجريان أصالة الحلّ في الملاقىٰ ـ بالفتح ـ والطرف أصلاً، لا أنّها جارية فيهما، لكنّهما متساقطتان بمعارضتهما مع أصالة الطهارة في الملاقي بالكسر.

وحينئذٍ فأصالة الطهارة في الملاقي بلا معارض، فيجوز الوضوء منه.

وثانياً: قد عرفت: أنّ الأصل الجاري في السبب إنّما يقدّم على الأصل الجاري في المسبّب؛ لكونه رافعاً لموضوع الأصل فيه ـ أي الشكّ تعبّداً ـ وهو يتوقّف على وجود كبرى كلّيّة شرعيّة ينقّح بها موضوعه، فلو فرض أنّ في الشريعة حكماً كلّيّاً: بأنّ كلّ طاهر حلال، وكلّ ما لاقىٰ طاهراً فهو حلال وطاهر صحّ ما ذكره تَيِّرُ: من أنّ أصالة الحلّيّة في كلّ واحد من الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف، وأصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ في عَرْض واحد، ومتأخّرتان عن أصالتي الطهارة في الملاقىٰ ـ بالفتح ـ والطرف؛ لأنّ كلّ واحد من أصالة الحل في الملاقىٰ ـ بالفتح ـ والطرف وأصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ في عَرْض واحد، فتبقى أصالة الحلّ في الملاقي ـ بالكسر ـ في الصورة الأُولى والملاقى ـ بالفتح ـ في الصورة الثانية جاريتين بلا معارض، فهو حلال لا يجوز الوضوء منه حينئذٍ.

لكن ليس في الشريعة حكم كلّيّ بأنّ كلّ طاهر حلال أكله، وكلّ ما لاقىٰ طاهراً فهو طاهر؛ لينقَّح بأصالة الطهارة موضوعُ كلّ واحد منهما، ويرتفع بها الشكّ في الطهارة والنجاسة في الملاقي ـ بالكسر ـ في الصورة الأُولى، وفي الملاقىٰ ـ بالفتح ـ في الصورة الثانية، وكذلك الشكّ في الحلّيّة والحرمة في الملاقىٰ ـ بالفتح ـ

---

١ ـ التوحيد: ٣٥٣ / ٢٤، الخصال: ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

والطرف في الصورة الأُولىٰ، وفي الملاقي ـ بالكسر ـ والطرف في الصورة الثانية، وتدخل في سلك أسبابها، وإلّا فمجرّد التقدّم الرتبي العقلي، لايوجب حكومة الأصل الجاري في المتقدّم على الأصل الجاري في المتأخّر، مع تقارن الشكّين بحسب الوجود الخارجي.

فالحقّ في المقام: أنّ الشكوك الستّة المتقدّمة هي في عَرْض واحد بالنسبة إلىٰ جريان الأُصول، فتتساقط الأُصول الشرعيّة جميعاً؛ لأجل المعارضة بسبب العلم الإجمالي، ولا فرق في ذلك بين الصور الثلاث التي ذكرها في «الكفاية».

هذا كلّه على المختار في مناط الأصل السببي والمسبّبي؛ وأنّ مجرّد التقدّم الرتبي بسبب نشوء شكٍّ عن شكٍّ لايوجب جريان الأصل في السبب دون المسبّب.

وأمّا بناءً على كفاية مجرّد ذلك ـ كما هو مذهب القوم ـ فنقول: إنّ الإشكال صحيح ووارد في الصورة الثالثة التي يتقارن فيها العلمان بحسب الزمان، وأمّا الصورة الأُولى والثانية فلايرد عليها ذلك الإشكال حتى بناءً على مذهبهم المذكور؛ وذلك لما عرفت: من أنّه يعتبر في تأثير العلم الإجمالي إيجابه لحدوث تكليف على أيّ تقدير، وليس الأمر كذلك فيهما؛ لأنّه إذا علم بوقوع قطرة من الدم في إناء زيد أو في إناء عمرو، ثمّ علم بوقوع قطرة أُخرى إمّا في إناء عمرو أو في إناء بكر، فالعلم الإجمالي الأوّل موجب للتكليف في طرفيه ـ أي إناء زيد وعمرو ـ وأمّا العلم الإجمالي الثاني فلا يعلم إيجابه للتكليف على أيّ تقدير؛ لأنّه على تقدير وقوع الثانية في إناء عمرو، وفرض وقوع الأُولى فيه أيضاً، فلا توجب الثانية حدوث تكليف، وإنّما توجبه لو فرض وقوعها في إناء بكر، وحيث إنّه غير معلوم فلا يعلم به حدوث تكليفٍ سوى التكليف الحادث بالعلم الأوّل، فلو خالف العلم الإجمالي الثاني؛ بأن ارتكب إناء عمرو وبكر، لم يعلم بمخالفته للتكليف بالنسبة إلى العلم الثاني، وإن كان متجرّياً بارتكاب إناء عمرو؛ من حيث إنّه أحد طرفي العلم

الإجمالي الأوّل، الذي هو منجّز للتكليف على الفرض.

والملاقي لأحد الأطراف في الصورة الأُولى ، نظير إناء بكرٍ في المثال: من حيث إنّه طرف للعلم الإجمالي: إمّا بنجاسته أو نجاسة الطرف، وحيث إنّه مسبوق بالعلم الإجمالي نجاسة الملاقىٰ ـ بالفتح ـ أو الطرف المنجّز للتكليف المعلوم، والأصل في كلّ واحد منهما معارَض بالأصل في الآخر تعارضاً بالعَرَض؛ إذ ليس التعارض بينهما حقيقيّاً؛ بأن يكون مؤدّى الأصلين متناقضين؛ لاختلاف موضوعيهما، واختلاف أصالة الطهارة والحلّيّة بأنفسهما، فالتعارض بينهما لمكان العلم الإجمالي بمخالفة أحد الأصلين للواقع، فيتعارضان ويتساقطان تصل النوبة إلى العلم الإجمالي الثاني بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف، وحيث إنّه ليس بينهما تعارض بالعرض أيضاً؛ لما عرفت من عدم إيجابه للتكليف المستقلّ على أيّ تقدير، فأصالة الطهارة جارية في الملاقي ـ بالكسر ـ بلا معارض.

وممّا ذكرنا يظهر حال الملاقىٰ ـ بالفتح ـ في الصورة الثانية فإنّ حاله فيها حال الملاقي في الصورة الأُولى التي ذكرناها.

وأمّا الصورة الثالثة فالإشكال المذكور فيها وارد من جهة تعارض العلمين بحسب الوجود الخارجي.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانيﷺ ذكر لصورة وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ والطرف دون الملاقىٰ ـ بالفتح ـ مثالين :

أحدهما : ما تقدّم .

ثانيهما : ما لو علم بالملاقاة، ثمّ حدث العلم الإجمالي، لكن مع خروج الملاقىٰ ـ بالفتح ـ عن محلّ الابتلاء حال حدوثه، وصار مبتلا به بعده[1].

وفصّل **الميرزا النائيني**ﷺ بينه وبين ما لم يعُدْ الملاقىٰ ـ بالفتح ـ إلى محلّه

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٤١٢ .

بعد ذلك، فحكم في الأوّل بلزوم الاجتناب عنه وعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ وبعدم وجوبه في الملاقىٰ ـ بالفتح ـ في الثاني[1].

أقول: قد تقدّم الكلام بما لا مزيد عليه في اعتبار الابتلاء في التكاليف وتنجيز العلم الإجمالي، وأنّه لا يعتبر في التكاليف الكلّيّة القانونيّة.

وعلىٰ فرض اعتباره أيضاً لابدّ من وجوب الاجتناب في هذه الصورة عن الملاقىٰ ـ بالفتح ـ دون الملاقي ـ بالكسر أيضاً وذلك لأنّ الملاقىٰ ـ بالفتح ـ وإن كان خارجاً عن مورد الابتلاء، إلّا أنّه يجري فيه الأصل باعتبار أنّ ملاقيه مورد للابتلاء، كما أنّ التذكية من أوصاف الغنم ـ على ما هو التحقيق ـ فمع خروج الغنم عن مورد الابتلاء والشكّ في تذكيتها ولكن قطعة من لحمها أو جلدها في مورد الابتلاء، لا مانع من جريان أصالة عدم التذكية بالنسبة إلى الغنم المذكورة؛ لأنّ جلدها مورد الابتلاء، لأنّ المستَنَد للمنع هو لَغويّة الحكم بالحرمة في الخارج عنه، وهي مفقودة فيما نحن فيه؛ لأنّ الحكم بعدم التذكية يفيد باعتبار جلدها، فيترتّب عليها الأثر الشرعي، وما نحن فيه من هذا القبيل، فلذا لا مانع من جريان الأصل في الملاقىٰ ـ بالفتح ـ الخارج عن الابتلاء بلحاظ ملاقيه الذي هو مورد الابتلاء، فيعارَض بأصالة الطهارة في الطرف، ويتساقطان، فتبقى أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ بلا معارض.

هذا كلّه لو قلنا : بأنّ نجاسة الملاقي للنجس فرد آخر له حكم مستقلّ بوجوب الاجتناب، وأمّا لو قلنا: بأنّه ليس للملاقي ـ بالكسر ـ حكم شرعيّ مستقلّ، ففيه احتمالان:

أحدهما : إنّ الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس يستتبع الحكم بوجوبه

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٨٦ .

عن ملاقيه حكماً شرعيّاً تبعيّاً، كما ذكره أبو المكارم ابن زهرة قدس سره[١].

ثانيهما: أنّ امتثال الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس لا يتحقّق عقلاً إلّا بالاجتناب عن ملاقيه أيضاً.

فعلى الأوّل من هذين الاحتمالين يلزم وجوب الاجتناب عن الملاقي والملاقىٰ والطرف جميعاً في جميع الصور المفروضة؛ لأنّه ليس حينئذٍ إلّا علم إجماليّ واحد إمّا بنجاسة الطرف أو الملاقىٰ ـ بالفتح ـ وملاقيه، فيجب الاجتناب عن جميعها.

وبعبارة أُخرىٰ: الملاقي والملاقىٰ طرف واحد للعلم الإجمالي.

وكذلك على الاحتمال الثاني.

ولكنّه بعيد؛ لعدم حكم العقل بذلك، فإذا شككنا في أنّ نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ نجاسة أُخرى غير نجاسة الملاقىٰ ـ بالفتح ـ وأنّ لكلّ واحدة منهما حكماً شرعيّاً مستقلّاً على حِدَة، أو أنّها ليست نجاسة مستقلّة أُخرى غير نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ وليس لها حكم شرعيّ مستقلّ، وأنّ الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقى ـ بالفتح ـ النجس، يستتبع حكماً شرعيّاً تبعيّاً بوجوب الاجتناب عن ملاقيه، فمقتضى القاعدة عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ في الصورة الأُولى، وعن الملاقىٰ ـ بالفتح ـ في الصورة الثانية، وجريان البراءة العقليّة والنقليّة فيهما؛ وذلك لأنّا لو فرضنا عدم وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس شرعاً بنحو الاستقلال، وشككنا في استتباع الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس لحكمٍ تبعيٍّ بوجوب الاجتناب عن ملاقيه وعدمه، فلا مانع من جريان البراءة العقليّة والنقليّة في الملاقي ـ بالكسر ـ لعدم قيام حجّة على وجوب الاجتناب عنه.

وما نحن فيه كذلك؛ لعدم العلم التفصيلي بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ بل

---

١ ـ الغنية، ضمن سلسلة الينابيع الفقهية ٢: ٢٧٩.

وجوب الاجتناب عنه إنّما هو لأجل أنّه من أحد أطراف العلم الإجمالي.

فالأمر في صورة الشكّ المذكور دائر بين أن يكون هناك علم إجماليّ واحد بنجاسة الملاقي والملاقىٰ أو الطرف ـ على فرض أنّ نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ ليست نجاسة اُخرى لها حكم مستقلّ ـ وبين أن يكون هناك علمان إجماليان أحدهما بين الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف، والثاني بين الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف على فرض أن يكون لملاقي النجس حكمٌ آخر بوجوب الاجتناب مستقلّاً، وعلى هذا الفرض فالعلم الإجمالي الثاني غير مؤثّر في التنجيز، كما تقدّم الكلام فيه.

وحيث يشكّ أنّ وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ على هذا النحو أو ذاك فلا حجّة فيه تقتضي وجوب الاجتناب عنه؛ لعدم تأثير العلم الإجمالي الثاني على التقدير الثاني، فلا إشكال في جريان البراءة العقليّة والنقليّة فيه.

ومن هنا ظهر الإشكال فيما ذكره المحقّقان النائيني[1] والعراقي[2] في المقام: من وجوب الاحتياط وعدم جريان البراءة العقليّة والنقليّة؛ حيث قال الميرزا النائيني‏‏؛ إنّه بناءً على أنّ تأثير العلم الإجمالي بنحو الاقتضاء لا تجري البراءتان: أمّا الشرعيّة فلأنّها فرع سببيّة الشكّ في الملاقىٰ ـ بالفتح ـ للشكّ في نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ لتجري فيه بعد تعارضهما في الملاقى ـ بالفتح ـ والطرف، وحيث إنّه لم يحرز ذلك؛ لاحتمال وحدة نجاسة الملاقي والملاقىٰ وعدم تعدّدهما، وأنّ لهما حكماً واحداً، فلا مجال لجريانها في الملاقي بالكسر.

وأمّا البراءة العقليّة فلأنّها فرع انحلال العلم الإجمالي، وحيث إنّه لم يحرز ذلك فلا مجال لجريانها فيه أيضاً؛ لأنّ الانحلال موقوف على أن تكون نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ نجاسة اُخرى لها حكم مستقلّ بوجوب الاجتناب.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤: ٨٩ ـ ٩٣.

٢ ـ نهاية الأفكار ٣: ٣٥٨.

وقال العراقيّ تَيِّنُ ـ أيضاً ـ ما مرجعه إلى ما ذكره المحقّق النائيني.

وقد عرفت أنّ الحقّ جريانهما في الملاقي بالكسر.

تنبيهات

بقي هنا فروع تعرّض لها الشيخ الأعظم تَيِّنُ في التنبيهات:

التنبيه الأوّل: وجوب الاحتياط عند الجهل بالقبلة

قال تَيِّنُ ما حاصله: إنّه يجب الاحتياط برعاية أطراف العلم الإجمالي في الشبهات الوجوبيّة والموضوعيّة أيضاً، كالصلاة إلى أربعة جوانب عند اشتباه القبلة، وكالصلاة في ثوبين أحدهما نجس لا بعينه[١].

ونقل عن **الحلّي** سقوط الستر عند اشتباه الثوب الطاهر بالنجس ووجوب الصلاة عارياً[٢].

وعن **المحقّق القمّي** تَيِّنُ: التفصيل بين الشرائط كالطهارة من الخبث، وبين الموانع كأجزاء ما لا يؤكل لحمه؛ بسقوط المانعيّة في الثاني عند الاشتباه، دون الشرطيّة في الأوّل[٣].

وقال **الميرزا النائيني** تَيِّنُ: كأنّ المحقّق القمّي تَيِّنُ قاس باب الجهل بالموضوع على باب العجز وعدم القدرة[٤].

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٢٦٩ سطر ٧.

٢ ـ السرائر ١: ١٨٤ ـ ١٨٥.

٣ ـ الظاهر من عبارة القوانين خلاف ذلك فقد ذُكر فيها عدم وجوب الاجتناب عن مشتبه المانعيّة والشرطيّة في أطراف العلم الإجمالي على حدٍّ سواء، راجع قوانين الأُصول ٢: ٣٨ سطر ١٩.

٤ ـ فوائد الأُصول ٤: ١٣٥.

أقول : قياس الجهل بالموضوع على العجز وعدم القدرة لا يثمر التفصيل المذكور؛ لأنّ مقتضاه سقوط الشرطيّة والمانعيّة كلتيهما؛ بناءً على اشتراط التكليف بالقدرة، فلا يكون فعليّاً في صورة العجز.

وأمّا بناءً على المختار ـ من أنّ العجز عذر في الامتثال لا شرط في التكليف ـ فالأمر أوضح في عدم اقتضاء القياس المذكور للتفصيل؛ لبقاء التكليف في صورة العجز بحاله، وإن كان معذوراً في الامتثال، كما ورد في المغمى عليه: أنّه (**كلّما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر**)[1].

فالظاهر أنّ ما ذكره من التفصيل مبنيّ على ما نُسب إليه : من عدم تنجيز العلم الإجمالي بقيام الأمارات والحجج وعدم وجوب الاحتياط باجتناب الأطراف في الشبهة التحريميّة، وأنّها كالشبهة البَدْويّة في عدم وجوب الاحتياط[2]، وحينئذٍ فإن كان المعلوم إجمالاً من الشرائط، كطهارة اللباس لو اشتبه الطاهر منه بالنجس، وجب إحراز تحقّق الشرط، ولا يكفي الشكّ في تحقّقه، بخلاف الموانع، فإنّه لايجب إحراز عدمها، بل يكفي مجرّد الشكّ؛ بناءً على انحلال التكاليف عرفاً، كما تقدّم سابقاً.

التنبيه الثاني : في كيفية النيّة لو كان المعلوم بالإجمال من العبادات

إذا كان المعلوم بالإجمال عباديّاً ـ يفتقر امتثاله إلى النيّة والقربة ـ فلابدّ من الاحتياط بأن ينوي عند الإتيان بكلّ واحد من الأطراف فعلها احتياطاً؛ لإحراز الواجب العبادي الواقعي، ويقصد فعل التكليف العبادي المعلوم إجمالاً ـ المردّد بين

---

١ ـ الكافي ٣ : ٤١٢ / ١، تهذيب الأحكام ٣: ٣٠٢ / ٩٢٥، وسائل الشيعة ٥ : ٣٥٢ و ٣٥٤، كتاب الصلاة، أبواب قضاء الصلوات، الباب ٣ ، الحديث ٣ و ١٦ .

٢ ـ قوانين الأُصول ٢ : ٣٥ سطر ٣ .

الأطراف ـ تقرّباً إليه تعالىٰ، فيجب العزم حين الإتيان بطرفٍ منها على الإتيان بباقي الأطراف أيضاً؛ إذ النيّة المذكورة لا تتحقّق بدونه، فإنّ من قصد الاقتصار على أحد الأطراف فقط، ليس قاصداً لامتثال الواجب الواقعي على كلّ تقدير، بل على تقدير المصادفة للواقع.

وأمّا الشاكّ بدواً في وجوب شيء فيكفيه قصد احتمال الأمر[١].

وأورد عليه **الميرزا النائيني**ﺗﻴﺮُّ : بأنّه لا فرق بين الشبهة البَدْويّة والمقرونة بالعلم الإجمالي في ذلك؛ إذ كما أنّ فعل محتمل الوجوب في الشبهة البَدْويّة إنّما هو بداعي احتمال الأمر، فكذلك الإتيان بكلّ واحدٍ من أطراف المقرونة بالعلم الإجمالي، فإنّه بداعي احتمال انطباق الواجب الواقعي علىٰ هذا الطرف أو ذاك، فهو أيضاً منبعث عن احتمال الأمر، لا الأمر المعلوم بالإجمال، فيكفي قصد احتمال الأمر[٢].

أقول: ما ذكرهﺗﻴﺮُّ ـ من كفاية الإتيان بقصد احتمال الأمر ـ حقّ؛ لعدم الدليل على وجوب ما زاد على أصل النيّة والقربة والخلوص في العبادات، لكنّ ما ذكره: من عدم انبعاث الآتي بأطراف المعلوم بالإجمال عن الأمر المعلوم، غير صحيح؛ للفرق بين الآتي بالشبهة البَدْويّة وبين الآتي بأحد أطراف العلم الإجمالي؛ لتحصيل الموافقة الاحتماليّة فقط، وبين الآتي بقصد الموافقة القطعيّة، فإنّ الأوّل لا ينبعث إلّا عن احتمال الأمر، لكن الثاني والثالث منبعثان عن الأمر المعلوم؛ بحيث لو لم يكن عالماً به لما أتى به أصلاً، نعم هو مع احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف.

وأمّا ما يظهر من بعضهم: من أنّ الآتي بأحد أطراف المعلوم بالإجمال، مع

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٢٧٠ سطر ٨.

٢ ـ فوائد الأُصول ٤: ١٣٦ ـ ١٣٧.

العزم على عدم الإتيان بسائر الأطراف متجرٍّ يستحقّ العقوبة لذلك[١].

ففيه: أنّ التجرّي ليس بالإتيان بهذا الطرف، بل بترك سائر الأطراف.

التنبيه الثالث: حكم ما لو كان المعلوم بالإجمال أمرين مترتّبين شرعاً

لو كان المعلوم بالإجمال أمرين مترتّبين شرعاً، كالظهر والعصر عند اشتباه القبلة المردّدة بين الجهات الأربع، أو القصر والإتمام عند الجهل بالمسافة الشرعيّة، فهل يجب الإتيان بجميع محتملات المتقدِّم، فيأتي بالظهر إلى الجهات الأربع، قصراً وتماماً، ثمّ يصلّي العصر إلى الجهات، أو لايجب ذلك، فيصلّي الظهر والعصر إلى جهة، ثمّ يصلّيهما إلى جهة أُخرى ... وهكذا، فيكفي أن يأتي واحد من محتملاتها عقيب الظهر في كلّ واحدٍ منها؟ وجهان[٢].

فهنا مقامان من البحث:

الأوّل: في أنّه هل للامتثال مراتب أربع: الامتثال العلميّ التفصيليّ، والعلميّ الإجماليّ، والظنّي بالظنّ المعتبر، والاحتمالي، فلا يكفي اللاحق في كلٍّ منها مع إمكان السابق، أو أنّه لا يعتبر ذلك، بل يكفي الامتثال الإجمالي مع إمكان الامتثال العلمي التفصيلي؟

الثاني: أنّه لو قلنا بعدم كفاية الامتثال الإجمالي مع إمكان الامتثال التفصيلي، هل يتفرّع عليه وجوب الإتيان بجميع محتملات المتقدّم إلى الجهات، ثمّ الأخذ بمحتملات المتأخّر، أو أنّه لا يتفرّع عليه ذلك وإن قلنا به؟

أمّا المقام الأوّل: فقد عرفت كفاية الامتثال الإجمالي مع إمكان التفصيلي

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤: ١٣٧.

٢ ـ فرائد الأُصول: ٢٧١ سطر ١٨.

منه؛ وذلك لأنّه لا يدعو الأمر إلّا إلى متعلّقه، فإن تعلّق بنفس الطبيعة المطلقة فهو يقتضي كفاية إيجادها بأيّ وجه اتّفق، ولا يُشترط في الامتثال شيء آخر، إلّا أنّه قام الدليل على اعتبار النيّة والقربة والإخلاص في العبادات، وأمّا قصد عنوان الطاعة أو الأمر فلم يقم عليه دليل من الخارج، والأمر المتعلّق بنفس الطبيعة لا يدعو إلّا إليهما، ومقتضىٰ ذلك كفاية الامتثال الإجمالي.

وأمّا المقام الثاني: فهو لو فرضنا وجوب الامتثال التفصيلي مع الإمكان فذهب الميرزا النائيني ﷺ: إلى أنّه يتفرّع عليه وجوب الإتيان بجميع محتملات الظهر أوّلاً فيما نحن فيه، ثمّ الأخذ بإتيان محتملات العصر، لأنّه يجب إحراز الترتيب بينهما حين الإتيان بصلاة العصر، ولا يكفي حصول العلم به بعده، ومقتضاه ما ذكر.

ثمّ استشكل عليه: بأنّه لا فرق بين الإتيان بجميع محتملات الظهر، ثمّ الأخذ بمحتملات العصر، وبين الإتيان بصلاة الظهر والعصر إلى جهة ثمّ الإتيان بهما إلى جهة أُخرى وهكذا إلى تمام الجهات، فإنّه على كلّ حالٍ لا يعلم بوقوع العصر عقيب الظهر حين الإتيان بمحتملات العصر، فإنّه حين الإتيان بكلّ واحدٍ من محتملات العصر في الصورة الأُولى أيضاً لا يعلم بذلك؛ لاحتماله أنّ القبلة غير تلك الجهة، فيحتمل أن لا تكون هذه صلاة العصر، وإنّما يعتبر الترتيب بين الظهر والعصر المأمور بهما واقعاً وفي نفس الأمر.

وأجاب: بأنّ الفرق بينهما في غاية الوضوح؛ لأنّه عند تأخير جميع محتملات العصر عن جميع محتملات الظهر يعلم ـ حين الإتيان بكلّ واحد من محتملات العصر ـ أنّ الصلاة المأتيّ بها واقعة عقيب صلاة الظهر واقعاً وإن لم يعلم بأنّها عصر واقعيّ، إلّا أنّه لمكان الجهل بالقبلة، لا لمكان الجهل بالترتيب[1]. انتهى

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ١٣٨ ـ ١٣٩.

ملخّصاً.

أقول : لا إشكال في أنّ الترتيب إنّما يعتبر بين الظهر والعصر الواقعيّين، وتحقّقه يتوقّف على فعل ظهرٍ، وفعل عصرٍ، وتقدّم الأوّل على الثاني؛ بحيث لو أخلّ بواحدٍ من هذه الأُمور الثلاثة لما تحقّق الترتيب، وحينئذٍ فإن أتى بجميع محتملات الظهر، ثمّ أتى بواحد من محتملات العصر، فهو لا يعلم بتحقّق الترتيب بين الظهرين وتقدّم الظهر على العصر؛ لأنّ التقدّم والتأخّر متضايفان؛ لا يعقل تحقّق وصف التقدّم بدون تحقّق التأخّر، فلو لم يكن ما أتىٰ به ـ من أحد محتملات العصر ـ عصراً واقعيّاً؛ لاحتمال أنّ القبلة غير تلك الجهة، فحين الإتيان بهذا المحتمل للعصر لا يعلم بتحقّق الترتيب بين الظهرين وتقدّم الظهر على العصر؛ لما عرفت من توقّفه على العصر الواقعيّ.

وبالجملة : الشكّ في القبلة ملازم للشكّ في حصول الترتيب، لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، فلا ينفع تقديم جميع محتملات الظهر.

فالحقّ عدم وجوب تقديم جميع محتملات الظهر على محتملات العصر، وإن قلنا بوجوب الامتثال التفصيلي وتقدّمه على الامتثال الإجمالي.

الفصل السادس

في دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر

وقبل الخوض في البحث لابدّ من تقديم أمرين :

الأمر الأوّل : الكثرة الاستقلالية والارتباطية

أنّ الأقلّ والأكثر : إمّا استقلاليّان، وإمّا ارتباطيّان.

والمناط في الاستقلاليّ : هو أن يكون هناك موضوعان تعلّق بكلّ واحدٍ منهما غرض مستقلّ عن الآخر؛ بحيث يمكن تحصيل أحدهما بدون الآخر، كما لو دار الأمر في الدَّين بين دينارٍ أو دينارين.

وبعبارة اُخرى : كلّ واحد من الأقلّ والأكثر في الاستقلاليّين موضوع لحكم مستقلّ غير حكم الآخر، كالحكم بوجوب إكرام زيد، أو زيد وعمرو؛ سواء تعلّق بكلّ واحد منهما أمر مستقلّ، أو أمر واحد منحلّ إلى أمرين أو أكثر، ومثل «أكرم كلّ عالم»، بخلاف الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، فإنّ الموضوع والحكم والغرض فيهما واحد.

وظهر بذلك عدم صحّة ما ذكره المحقّق العراقي؛ حيث إنّه ذكر : أنّ الفرق بينهما إنّما هو في كيفيّة تعلّق الأمر، وأنّ الأمر إن كان واحداً فهو ارتباطيّ، وإلّا فاستقلاليّ[1]؛ وذلك لما عرفت من أنّهما متمايزان في رتبة سابقة على تعلّق الأمر.

وأيضاً الفرق بينهما : هو أنّ الأقلّيّة والأكثريّة أمران يعتبرهما المكلّف في الاستقلاليّين، وإلّا فليس الأقلّ فيهما أقلّ لأكثر واقعاً، بل هما موضوعان مستقلّان في نفس الأمر، بخلاف الارتباطيّين، فإنّهما في نفس الأمر كذلك؛ يعني الأقلّ منهما أقلّ للأكثر واقعاً.

وظهر أيضاً ممّا ذكرناه محطّ البحث في الارتباطيّين : وهو أن يكون الأقلّ لابشرط بالنسبة إلى الأكثر؛ بحيث لو أتى بالأكثر، وكان الواجب واقعاً هو الأقلّ، حصل الامتثال بالنسبة إليه ، بخلاف ما لو اعتبر الأقلّ بشرط لا عن الأكثر، وفرض أنّ الواجب واقعاً هو الأقلّ، فإنّهما حينئذٍ كالمتباينين.

وظهر أيضاً : أنّه لا وجه لوجوب الاحتياط في الاستقلاليّين؛ لأنّ الشكّ في الأكثر بَدْويّ، كسائر الشبهات البدوية، فهو مجرى أصالة البراءة العقليّة والنقليّة.

الأمر الثاني : في بيان أقسام الأقلّ والأكثر الارتباطيّين

فإنّهما إمّا من قبيل الكلّ والجزء الخارجيّين، وإمّا من قبيل الكلّ والجزء العقليّين الانحلاليّين، مثل: الرقبة والرقبة المؤمنة؛ حيث إنّ الإيمان ليس جزءً خارجيّاً بل عقليّ، وإمّا من قبيل الشرط والمشروط، مثل : الوضوء بالنسبة إلى الصلاة، وإمّا في متعلّق التكليف، وإمّا في موضوعه، وإمّا في الأسباب والمحصّلات الشرعيّة أو العقليّة أو العاديّة، وإمّا من قبيل الجنس والنوع، وإمّا من قبيل الحصّة والطبيعة.

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٣٧٣ .

فذهب المحقّق العراقيﷺ : إلى خروج هذا القسم الأخير عن محطّ البحث، ومثّل له بما إذا دار الأمر بين إكرام زيد وبين وجوب إكرام طبيعة الإنسان؛ بناءً على ما زعمه من تضمّن الفرد حصّة من الطبيعة، فزيد في المثال متضمّن لحصّة من طبيعة الإنسان؛ معلّلاً خروجه : بأنّه يعتبر في المقام بقاء الأقلّ على حقيقته المطلقة في ضمن الأكثر، وليس حقيقة الإنسان بإطلاقها باقية في ضمن الحصّة، ولذا لا تصدق هذه الحصّة من الإنسان على سائر الأفراد مثل عمرو وبكر[1].

أقول : لو اعتبر ذلك في هذا المقام، لزم خروج الجنس والنوع أيضاً عن محطّ البحث؛ لأنّ الحقيقة الإطلاقيّة للحيوان ليست باقية في ضمن الناطق والناهق مثلاً، وكذلك المطلق والمقيّد، فلو دار الأمر بين وجوب إكرام الإنسان أو إكرام الإنسان الأبيض، فإنّ الحقيقة الإنسانيّة ليست باقية في ضمن الإنسان الأبيض بإطلاقها، ولذا لا يصدق الإنسان الأبيض على الإنسان الأسود، والمثال المذكور ـ أي النوع والشخص ـ وإن كان خارجاً عن البحث، لكن لا لما ذكره، بل لأجل أنّه يعتبر أن تكون الطبيعة التي في ضمن الأكثر ذا أمر ضمنيّ علىٰ فرض وجوب الأكثر، فلو علم إمّا بوجوب إكرام الحيوان أو الإنسان، فهو خارج عن محلّ النزاع؛ لعدم الأمر الضمني بإكرام الحيوان في ضمن الإنسان على تقدير وجوب إكرامه، بخلاف ما لو علم إمّا بوجوب إكرام الحيوان أو الحيوان الناطق؛ لأنّ الحيوان الذي في الأكثر هو طبيعة الحيوان مع قيد.

مضافاً إلى أنّ الأمر في المثال الذي ذكره لم يتعلّق بالمطلق بوجه، وعلى فرض كون الواجب هو إكرام زيد لم تقم حجّة على وجوب المطلق، مع أنّ محطّ البحث هو ما إذا كان القليل قليل ذلك الكثير.

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٣٩٧ .

حول الأقوال في الأقلّ والأكثر بحسب الأجزاء

إذا عرفت ذلك نقول : أمّا القسم الأوّل؛ أي الشكّ في الأقلّ والأكثر بحسب الأجزاء الخارجية، كما لو تردّد الأمر في أجزاء الصلاة بين التسعة والعشرة بزيادة الاستعاذة ـ مثلاً ـ ففي جريان البراءة العقليّة والشرعيّة بالنسبة إلى الأكثر، أو عدم جريانهما، أو التفصيل بين البراءة العقليّة، فلا تجري، وبين الشرعيّة، فتجري، أقوالٌ.

والحقّ : هو القول الأوّل .

وتوضيحه ـ على وجهٍ تندفع الإشكالات الواردة عليه ـ يحتاج إلى بيان أُمور:

الأمر الأوّل : أنّ المركّبات الاعتباريّة ـ مثل الصلاة المركّبة من أجزاء ـ نظير المركّبات الحقيقيّة في أنّه كما أنّ الأجزاء في المركّبات الحقيقيّة ـ كالعقيق ونحوه من المعادن ـ ليست باقية على فعليّتها الأوّليّة، بل طرأت عليها فعليّة أُخرى غير الصورة الفعليّة للأجزاء، كذلك مثل الصلاة المركّبة من الركوع والسجود وغيرهما في عالم الاعتبار واللحاظ.

الأمر الثاني : أنّ المتبادر إلى أذهان المكلّفين من مثل الصلاة في مقام الامتثال، هو نفس الماهيّة المأمور بها أوّلاً، ثمّ ينتقل إلى لحاظ أجزائها كلّ واحدٍ منها، بخلاف ذلك في نظر الآمر ولحاظه من الموالي العرفيّة، فإنّه يلاحظ كلّ واحدٍ من الأجزاء أوّلاً، ثمّ يلاحظ أنّ لمجموعها مصلحة ـ مثلاً ـ فيأمر بالمركّب منها لقيام الغرض به.

الأمر الثالث : أنّ الأمر المتعلّق بنفس المركّب واحد لا يدعو إلّا إلى نفس هذا المركّب، فهنا أمرٌ واحد متعلّق بأمرٍ وحدانيّ في اللحاظ، فيبعث المكلّف ويدعوه إليه، لا أوامر متعدّدة وأبعاث ودعوات متعدّدة حسب تعدّد الأجزاء؛ تعلّق

كلّ واحدٍ منها بجزء؛ بأن يتعلّق بكلّ جزء أمرٌ. لكن حيث إنّ هذا المركّب منحلٌّ إلى الأجزاء، بل هو عين الأجزاء الكثيرة، لكن في لباس الوحدة ولحاظها. كما أنّ الأجزاء الكثيرة عين ذلك الواحد بحسب اللحاظ في لباس الكثرة. فالأمر والبعث إلى هذا المركّب أمرٌ وبعثٌ إلى هذه الأجزاء، والدعوة إليه عين الدعوة إلى الأجزاء، فداعويّة الأمر إلى المركّب هي داعويّته إلى الأجزاء بعينها، لا أنّ الأمر المتعلّق بالمركّب ينبسط على أجزائه؛ بأن يتعلّق بكلّ جزء منه جزء من الأمر؛ سواء قلنا: إنّ الأجزاء مقدّمات داخليّة؛ يعني كلّ واحد منها مقدّمة، وتعلّق الأمر الغيري بها، كما ذكره المحقّق العراقي في المقدّمات الخارجيّة[1] أم لا. فإنّ وجوب الإتيان بالأجزاء على فرض مقدّميّتها الداخليّة إنّما هو بحكم العقل؛ ليتحقّق امتثال أمر المركّب، لا أنّه يترشّح من الأمر بالمركّب أمرٌ بالمقدّمات.

وممّا ذكرنا يظهر : أنّه إنّما يدعو إلى الأجزاء التي هو مشتمل عليها، لا إلى أمرٍ خارج عنه.

الأمر الرابع : أنّ ما ذكرنا : من أنّ دعوة الأمر إلى المركّب دعوة إلى الأجزاء، إنّما هو فيما إذا علم جزئيّته، وأمّا لو شكّ في جزئيّة شيء للمأمور به فلا يدعو الأمر إليه؛ لعدم قيام الحجّة على وجوب الإتيان به، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان، بل الأمر كذلك وإن قلنا : بأنّ وجوب الأجزاء عقليّ من باب المقدّميّة.

وبالجملة : قد عرفت أنّ الصلاة المأمور بها وإن لاحظها الآمر بعنوان وحدانيّ حين الأمر بها، لكن عرفت أيضاً في الأمر الثالث أنّها عين الأجزاء والكثرات في لحاظ الوحدة، فالأمر المتعلّق بها متعلّق بالأجزاء، فمرجع الشكّ في جزئيّة شيء للمأمور به إلى الشكّ في اعتبار المولى هذا الجزء في المركّب مع سائر الأجزاء التي تنحلّ الصلاة إليها، ولم تقم حجّة على وجوبه، فأصالة البراءة فيه

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

محكّمة. والفرض صدق الصلاة على المأتيّ به من سائر الأجزاء المعلومة؛ بناءً على القول بالأعمّ، كما هو مبنى البحث في الأقلّ والأكثر.

الإشكالات على جريان البراءة العقليّة عن الأكثر

وبهذا البيان يظهر اندفاع بعض الإيرادات الواردة على جريان البراءة العقليّة فيه:

الإشكال الأوّل : أنّ مرجع الشكّ في الأقلّ والأكثر إلى المتباينين؛ وذلك لأنّ الأمر حينئذٍ دائرٌ بين تعلّق الأمر بصورة مركّبة من الأجزاء التسعة ـ مثلاً ـ وبين تعلّقه بصورة مركّبة من أجزاء عشرة، فإنّ الصورة المركّبة من الأجزاء التسعة غير الصورة المركّبة من الأجزاء العشرة، وحينئذٍ فلابدّ من الاحتياط بتكرار الصلاة حتّى يُعلم بفراغ الذمّة عن التكليف المعلوم إجمالاً بينهما، فهذا الإشكال لا اختصاص له بالبراءة، بل يرد على القول بالاشتغال أيضاً؛ لأنّ المراد بالاشتغال هنا هو الحكم بوجوب الإتيان بالأكثر، وكفايته عن الأقلّ لو كان هو الواجب واقعاً، لا تكرار الصلاة.

بيان الاندفاع : أنّك قد عرفت أنّ الصلاة ليست عبارة عن عنوان مغاير للأجزاء، بل هي نفس الأجزاء المنحلّة إليها، والأمر بالصلاة أمر بها بعينه، فالأجزاء المعلومة واجبة الإتيان؛ للعلم بتعلّق الأمر بها، وأمّا الجزء المشكوك فلم يعلم الأمر به، ولم يقم حجّة على وجوبه، فلا وجه للحكم بوجوبه.

الإشكال الثاني : ما نقل الميرزا النائيني قدس سره[1] نسبته إلى صاحب الحاشية (الشيخ محمّد تقي الأصفهاني قدس سره) وإن كان الظاهر أنّ ذلك غير ما ذكره هو: وهو أنّ العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ لا ينحلّ العلم الإجمالي به؛ لتردّده بين المتباينين،

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ١٥٢ .

فإنّه لا إشكال في مباينة الماهيّة بشرط شيء للماهيّة لا بشرط. فالتكليف بالأقلّ إنّما هو لا بشرط عن الزيادة، ومع تعلّق التكليف بالأكثر فالتكليف بالأقلّ إنّما هو بشرط شيء، وهو انضمام الجزء العاشر ـ مثلاً ـ إليه. فالتكليف بالأقلّ ملحوظاً لا بشرط، مباين له ملحوظاً بشرط انضمام جزء آخر إليه. فوجوب الأقلّ مردّد بين المتباينين. فالتكليف إذا لوحظ لا بشرط فمقتضاه كفاية الإتيان به، وإن لوحظ بشرط انضمام الجزء الآخر فلايكفي الإتيان به بدونه. فامتثاله أيضاً يختلف حسب اختلاف متعلّق الوجوب.

وبالجملة : مرجع الشكّ في الأقلّ والأكثر إلى المتباينين تكليفاً وامتثالاً[1].

أقول : يرد عليه :

أوّلاً : أنّه لا معنى لجعل التكليف لا بشرط أو بشرط شيء؛ لعدم تصوّر هذه الاعتبارات فيه، فإنّه ليس إلّا البعث نحو الفعل. فالأولى تبديله بمتعلّقه؛ بأن يقال: إنّ متعلّقه قد يعتبر لا بشرط، وقد يعتبر بشرط شيء.

وحينئذٍ نقول : الأمر في المقام ليس دائراً بين تعلّقه بالماهيّة بشرط شيء أو اللابشرط لما عرفت من أنّ الأمر فيه متعلّق بالصلاة المنحلّة إلى أجزاء متردّدة بين القليلة والكثيرة في عَرْض واحد. والتعبير المذكور في الإشكال يوهم أنّ تعلّق التكليف بالأقلّ؛ دائرٌ بين أخذه بنحو اللابشرط أو بشرط شيء، وهو ليس بصحيح.

وثانياً : على فرض تسليم ما ذكره من الدوران بين الماهيّة لا بشرط والماهية بشرط شيء، فالماهيّة لا بشرط لا تُباين الماهيّة بشرط شيء، فإنّ معنى الدوران المذكور هو الشكّ في أنّ متعلّق التكليف ذات الأقلّ أو ذات الأكثر، لا الأقلّ مع اعتبار اللّابشرطيّة أو البشرط الشيئيّة.

وبالجملة : إنّما يصحّ ما ذكره لو كان اللابشرط والبشرط شيء قسمين

---

١ ـ أنظر هداية المسترشدين : ٤٤٩ سطر ٢٠ .

متباينين: بأن اعتبرا بنحو المقوّميّة، لكن ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ المراد من اللّابشرط هو عدم اعتبار شيء الذي يجتمع مع ألف شيء؛ أي اللّابشرط المقسمي المقسم للأقسام الثلاثة، ولا مباينة بين المقسم والأقسام، وما نحن فيه نظير دوران الأمر بين المقسم وأحد أقسامه، وحينئذٍ فلو دار الأمر بين الأقلّ والأكثر، ينحلّ العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ والشكّ البَدْوي بالنسبة إلى الأكثر. نعم لو دار الأمر بين التكليفين ـ لا بين متعلقهما صحّ ما ذكره من عدم الانحلال، لكن عرفت أنّه ليس كذلك.

مضافاً إلى أنّ ما ذكرناه مماشاة معه في هذه التعبيرات، وإلّا فلا ارتباط لما نحن فيه بقضيّة اللّابشرط والبشرط شيء أصلاً، فإنّ التحقيق ما تقدّم: من أنّ الأمر متعلّق بالصلاة المنحلّة إلى أجزاء عديدة بعضها معلوم اعتباره، وبعضها مشكوك فيه، ولم يعلم أنّ الآمر اعتبره في اللحاظ حين الأمر أو لا، فينحلّ حينئذٍ العلم الإجمالي: إلى العلم التفصيلي بوجوب الأجزاء المعلومة، والشكّ البَدْويّ بالنسبة إلى الغير المعلومة، فلا يدعو الأمر المتعلّق بالصلاة إليها.

وثالثاً: أنّ هذا الإشكال يستلزم تكرار الصلاة بالإتيان بالأقلّ تارةً والأكثر اُخرى، كما هو مقتضى دوران الأمر بين المتباينين، لا وجوب الأكثر فقط، ولا يلتزم به المستشكل ولا القائلون بالاشتغال في الأقلّ والأكثر.

ثمّ إنّه أجاب الميرزا النائيني ﷺ عن الإشكال بما لا يخلو عن مسامحة وإن كان قريباً ممّا ذكرناه، لولا بعض التعبيرات التي نقلها المقرّر لبحثه، فإنّه ﷺ ذكر ما ملخّصه:

أنّ الماهيّة لا بشرط والماهيّة بشرط شيء ليسا من المتبائنين اللّذَين لا جامع بينهما فإنّ التقابل بينهما ليس من تقابل التضاد بل من تقابل العدم والملكة فإنّ الماهيّة لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شيء إليها؛ بحيث يؤخذ العدم قيداً

لها، وإلّا رجعت إلى الماهيّة بشرط لا، بل معنى الماهيّة لا بشرط هو عدم لحاظ شيء معها، وليست هي مباينة بالهويّة للماهيّة بشرط شيء؛ ليدور الأمر فيهما بين المتباينين[1].

فإنّ ظاهر كلامه أنّه لا جامع بين الضدّين، وهو فاسد، فإنّ مطلق اللون جامع بين السواد والبياض المتضادّين.

وأمّا ما ذكره : من أنّ بينهما تقابل العدم والملكة، ففيه: أنّه على تقدير ذلك فلازمه الاحتياط بالتكرار؛ لرجوعه إلى دوران الأمر بين المتباينين؛ لأنّ العدم والملكة متقابلان، كما لو دار الأمر بين وجوب إكرام الكوسج وبين وجوب إكرام الملتحي.

ثمّ إنّ الجامع بين الماهيّة لا بشرط وبين الماهية بشرط شيء ليس هو الماهيّة بنحو اللّابشرط المقسمي، فإنّ الماهيّة اللّابشرط التي لم يعتبر فيها شيء إن أُريد من عدم الاعتبار عدم الاعتبار بنحو السلب البسيط، لا لحاظ عدم الاعتبار معها، فهو عين اللّابشرط المقسمي، ولا يعقل أن يكون جامعاً بين نفسه وبين أحد الأقسام، وإن أراد بعدم الاعتبار عدمه بنحو الإيجاب العدولي، فهو خلاف ما صرّح هو به: من أنّ معناه عدم الاعتبار، لا اعتبار العدم.

وبالجملة : ما وقع في كلامه من بعض التعبيرات لايخلو عن الإشكال.

الإشكال الثالث : إنّ الأمر في ما نحن فيه دائر في الأقلّ بين الوجوب النفسيّ الذي يترتّب على تركه العقاب؛ على تقدير أنّه الواجب واقعاً دون الأكثر، وبين الوجوب الغيري الذي لا يترتّب على تركه العقاب؛ على تقدير وجوب الأكثر واقعاً المترتّب على تركه العقاب، لا على ترك الأقلّ؛ لأنّ وجوبه حينئذٍ غيريّ من باب المقدّميّة للواجب، والعقل يحكم بوجوب الاحتياط بالإتيان بالأكثر؛ لعدم المؤمّن

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ١٥٤ .

من العقوبة المعلومة إجمالاً على هذا الفرض، ولا يتحقّق المُؤمِّن منها إلّا بـإتيان الأكثر.

وفيه : **أوّلاً** : أنّا لا نُسلّم دوران الأمر في الأقلّ بين ما ذكره؛ وذلك لأنّ المركّب ـ سواء الاعتباري منه، أم الحقيقي ـ يوجد بوجود جميع الأجزاء، وينعدم بانعدام كلّ جزء من أجزائه، كما ينعدم بانعدام جميع الأجزاء، لا أنّ انعدام كلّ جزء يستلزم انعدامه، بل انعدامه بعين انعدام الجزء، وليس له إلّا عدم واحد يتحقّق تارةً بانعدام كلّه، وأُخرى بانعدام كلّ جزء من أجزائه، وحينئذٍ فلو عُلم بجزئيّة عدّة أجزاء له، وشُكّ في جزئيّة شيء له وعدمها، فيعلم حينئذٍ بانعدام المركّب عند انعدام الأجزاء المعلومة جزئيّتها له، ويشكّ في انعدامه بترك ما شكّ في جزئيّته له، فيشكّ في استحقاقه للعقوبة بترك هذا المشكوك؛ لعدم قيام حجّة على وجوبه وجزئيّته، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان، بخلاف الأجزاء المعلومة التي هي عبارة عن الأقلّ، وهو معنى انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ، والشكّ البدويّ في وجوب الزائد عليه، وترتُّبِ العقاب على ترك الأقلّ[1].

وثانياً : سلّمنا أنّ وجوب الأجزاء غيريّ من باب المقدّمة، لكن المفروض أنّ التكليف بالنسبة إلى الأقلّ معلوم وإن لم يعلم بترتّب العقوبة على تركه، لكن الذي هو سبب التنجيز، وحجّة ويصحّ العقوبة عليه، هو العلم بالتكليف وإن لم يعلم بالعقوبة، ولا أثر للعلم بترتّب العقوبة وعدمه أصلاً، فإنّ المناط هو العلم بالتكليف، فلو فرض علمه بوجوب شيء، ولم يعلم بترتّب العقوبة على تركه، أو علم بعدمها،

---

١ ـ ولا يخفى أنّ مقتضى هذا البيان هو الاحتياط بوجوب الإتيان بالأكثر؛ لأنّه مع الاقتصار على الأقل وترك الجزء المشكوك، يشكّ في امتثال الأمر المتعلّق بالصلاة وعدمه، والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، فيلزم الإتيان بالأكثر حينئذٍ، وهو خلاف المقصود. المقرّر حفظه الله.

ولكنّه ممّا يترتّب عليه العقاب في الواقع، فهو مستحقّ للعقوبة المذكورة، ولا أثـر لجهله بها في استحقاقها مع العلم بالتكليف، وكذلك لو زعم أنّ العقوبة المترتّبة عليه كذا، وكانت في الواقع غير ما زعمه، فإنّه يترتّب عليه ما هو الواقع.

وبالجملة : لا دَخْل للعلم بالعقوبة وعدمه في المقام ممّا علم فيه بالتكليف، بل الملاك في تنجيز التكليف هو العلم به أو قيام الحجّة عليه، وحينئذٍ فالمفروض في المقام أنّه يعلم بوجوب الأقلّ وإن لم يعلم بترتّب العقاب عليه، بل يحتمل ذلك، ولا مؤمّن منها؛ لعدم جريان قبح العقاب بلا بيان فيما علم بـالتكليف مـن المـقام وأمثاله. فالحجّة قائمة على وجوب الأقلّ دون الأكثر. فالعقاب عليه ـ أي الأقلّ ـ عقاب بلا بيان، وهو معنى الانحلال.

الإشكال الرابع : إشكال آخر على القول بالبراءة وانحلال العلم الإجـمالي، وقد قرّر بتقريبات:

الأوّل : أنّ العقل يستقلّ بعدم كفاية الامتثال الاحتمالي للتكليف؛ لأنّ القطع باشتغال الذمّة يقتضي الفراغ اليقيني، ولا يكفي الفراغ الاحتمالي إلّا في التكـليف الاحتمالي، لا التكليف اليقيني، فإنّه يقتضي الفراغ والامتثال اليقيني؛ لتنجُّز التكليف بالعلم به ولو إجمالاً ؛ لتمام البيان الذي يترتّب عليه صحّة العقوبة عليه. وحـينئذٍ فلايجوز في ما نحن فيه الاقتصار على الأقلّ؛ للشكّ معه في امتثال التكليف المعلوم ثبوته، والعلم التفصيلي بوجوب الأقلّ المردّد بين كونه بنحو اللّابشرط أو بشـرط شيء هو عين العلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين الأقلّ والأكثر، ومثل هذا العلم التفصيلي لا يعقل أن يوجب الانحلال؛ لأنّه يستلزم أن يـوجب العـلم الإجـمالي بانحلال نفسه.

الثاني : هو أنّه وإن علم تفصيلاً بوجوب الأقلّ والشكّ البَدْويّ بالنسبة إلى الأكثر ـ أي الجزء المشكوك وجوبه ـ وأنّ العقاب عليه عقاب بلا بيان؛ إلّا أنّ هنا

جهة أُخرى تقتضي التنجيز واستحقاق العقاب على ترك الخصوصية ـ على تقدير تعلّق التكليف بها ـ وهي احتمال الارتباطيّة وقيديّة الزائد للأقلّ، فإنّ هذا الاحتمال بضميمة العلم الإجمالي يقتضي التنجيز واستحقاق العقاب عقلاً، فإنّه لادافع لهذا الاحتمال، وليس من وظيفة العقل رفع القيديّة ولا وضعها، بل هما من وظيفة الشارع، فيبقى حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف. انتهى.

وهذان الوجهان ذكرهما الميرزا النائيني على ما في تقريرات درسه[١].

الثالث : ما نُسب إلى صاحب الفصول‌ﷺ : وهو أنّه وإن علم بوجوب الأقلّ تفصيلاً، لكنّه مع الاقتصار عليه يشكّ في سقوط التكليف المعلوم في البين؛ لاحتمال أن يكون وجوب الأقلّ ضمنيّاً لا يسقط به التكليف المعلوم[٢]. انتهى.

وملخّص الوجوه الثلاثة : هو أنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة، ولاتحصل إلّا بالإتيان بالأكثر.

لكن يرد على الوجه الأوّل : أنّه‌ﷺ قد اعترف ـ في جواب ما نسب إلى صاحب الحاشية ـ بأنّ الماهيّة اللّابشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شيء معها بنحو الإيجاب العدولي، بل عدم اللحاظ بنحو السلب البسيط، ومعه لا يعقل العلم الإجمالي في المقام حينئذٍ، فإنّ الأقلّ اُخذ بنحو اللّابشرط بهذا المعنى، وهو عبارة عن نفس الطبيعة وذات الأقلّ، ولا معنى للعلم الإجمالي بتعلّق التكليف بنفس الطبيعة أو بالطبيعة المقيّدة، فإنّه ليس من العلم الإجمالي، بل هو علم تفصيليّ بوجوب الأقلّ وشكّ بدوي بالنسبة إلى الأكثر؛ لأنّه لابدّ في العلم الإجمالي من بقاء الإجمال في النفس بالنسبة إلى كلّ واحد من الطرفين؛ بأن لايعلم بأنّ هذا واجب أو ليس هو بواجب بل ذاك، مع العلم بأحدهما، كما في المتباينين، وما نحن فيه ليس

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ١٥٩ ـ ١٦١ .

٢ ـ الفصول الغرويّة : ٣٥٧ سطر ١٦ .

من هذا القبيل؛ لعدم بقاء الإجمال في النفس بالنسبة إلى الأقلّ ـ أي ذات الطبيعة وطبيعته اللّابشرط ـ فإنّه معلوم تفصيلاً. نعم لو أُخذ اللّابشرطيّة قيداً للطبيعة ـ أي الأقلّ بنحو الإيجاب العدولي ـ صحّ ما ذكره ؛ لإمكان العلم الإجمالي بتعلّق التكليف بالطبيعة إمّا مع هذا القيد أو ذاك؛ لبقاء الإجمال في كلّ واحد من طرفي الترديد، لكنّه تَتِرُّ صرّح بخلاف ذلك.

وأمّا الوجه الثاني الذي ذكره ففيه : أنّه كما أنّ العقاب بالنسبة إلى الجزء المشكوك بلا بيان ـ لأنّ الشكّ فيه بدويّ ـ فكذلك بالنسبة إلى قيد الارتباطيّة، فإنّه لم تقم عليه حجّة ولا دليل، فالعقاب عليها أيضاً بلا بيان.

ومن هذا البيان يظهر الجواب عمّا نسب[1] إلى صاحب الفصول تَتِرُّ، فإنّ التكليف إنّما يتنجّز لو علم به، أو قامت عليه حجّة معتبرة، والذي يجب الإتيان به، ويصحّ العقاب عليه، هو المعلوم وجوبه، وأمّا الزائد عليه فلم تقم عليه حجّة ليتنجّز، فلو كان الواجب في الواقع هو الأكثر في نفس الأمر، فهو معذور في تركه؛ لعدم العلم به، ولم تقم حجّة عليه.

الإشكال الخامس : ومن الإشكالات ما ذكره المحقّق الشيخ محمّد تقي صاحب الحاشية تَتِرُّ، وحاصله: أنّ الأمر في المقام دائر بين تعلّقه بالطبيعة المشتملة على الأقلّ وبين الطبيعة المشتملة على الأكثر، وليست الطبيعة المشتملة على الأقلّ مندرجة في الطبيعة المشتملة على الأكثر، كما في الدَّين المردّد بين الأقلّ والأكثر؛ لقيام الدليل على الارتباط بين الأجزاء، وحينئذٍ فالتكليف بالأكثر لايقتضي اشتغال الذمّة بالأقلّ بوجهٍ من الوجوه، والإتيان بالأقلّ حينئذٍ كالعدم، فاشتغال الذمّة حينئذٍ دائر بين طبيعتين وجوديّتين، لا تندرج إحداهما في الأُخرى وإن كانت أجزاء الأقلّ مندرجة في الأكثر، فلا وجه لإجراء البراءة في تعيين أحد الوجهين.

---

١ ـ أنظر نهاية الأفكار ٣: ٣٨٧.

ثمّ أورد على نفسه بأنّ التكليف بالأكثر في المقام قاضٍ بالتكليف بالأقلّ في الجملة، فيصدق ثبوت الاشتغال على طريق اللّابشرط، وحينئذٍ فيدور الأمر بين البراءة والشغل، فيُنفى وجوبه بالأصل.

وأجاب: بأنّه ليس التكليف بالأقلّ ثابتاً على طريق اللّابشرط؛ ليكون ثبوت التكليف به على نحو الإطلاق، بل ثبوته هناك على سبيل الإجمال والدوران بين كونه مطلوباً بذاته، أو تبعاً للكلّ وفي ضمنه، فلا يعقل جريان البراءة فيه[1]. انتهى ملخّصاً.

أقول: قد عرفت أنّ الأمر متعلّق بالطبيعة المنحلّة إلى الأجزاء، وهي عبارة عن نفس الأجزاء في لحاظ الوحدة، والآمر إنّما أمر بها بهذا اللحاظ، فالأمر بها أمر بالأجزاء بعينه، لا أنّ للصلاة عنواناً خاصّاً غير الأجزاء، والأجزاء محصّلة له، وحينئذٍ فإن أرادﺗﺘﺮﺉ أنّ الأقلّ عبارة عن طبيعة وعنوان مغايرين لطبيعة الأكثر وعنوانه، فهو ممنوع، وإن أراد غير ذلك فمقتضاه ما ذكرناه: من عدم قيام الحجّة والدليل علىٰ وجوب الجزء الزائد على الأقلّ، والمقدار المعلوم وجوبه هي الأجزاء المعلومة التي هي عبارة عن الأقلّ.

الإشكال السادس: ثمّ إنّ هنا إشكالاً آخر يمكن تقريبه بوجوه:

الأوّل: أنّ العلم بوجوب الأقلّ على أيّ تقدير، موقوف على وجوب الأكثر علىٰ تقدير تعلّق الأمر به واقعاً؛ لدوران وجوب الأقلّ بين النفسي والغيريّ من باب المقدّمة على تقدير وجوب الأكثر، والحكم بعدم وجوب الأكثر يستلزم الخُلْف.

الثاني: أنّه يلزم من وجوب الأقلّ عدم وجوبه على تقدير جريان البراءة في الأكثر، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

بيان ذلك: ما عرفت من دوران أمره بين الوجوب النفسي والغيري، فمع

١ ـ هداية المسترشدين: ٤٤٩ سطر ١٩.

الحكم بعدم وجوب الأكثر لا يعلم وجوب الأقلّ؛ لاحتمال أن يكون وجوبه غيريّاً من باب المقدّمة للأكثر، ولا تجب المقدّمة عند عدم وجوب ذي المقدّمة.

وهذان الوجهان ذكرهما المحقّق الخراساني‌ﷺ[1].

الثالث: أنّ العلم الإجمالي المولِّد للعلم التفصيلي؛ لكونه علّةً له، والعلم التفصيلي معلولاً له يمتنع أن ينحلّ ذلك العلم الإجمالي بذلك العلم التفصيلي؛ لأنّ هذا العلم التفصيلي إنّما هو من ناحية ذلك العلم الإجمالي، فكيف يمكن بقاء المعلول مع زوال علّته؟! فانحلال العلم الإجمالي مستلزم لزوال العلم التفصيلي أيضاً[2].

ولكن لايخفىٰ أنّ هذه التقريبات الثلاثة إنّما تتمّ لو قلنا: بأنّ وجوب الأجزاء غيريّ من باب المقدّمة الداخليّة، وقد عرفت فساد ذلك، وأنّ وجوب الأجزاء نفسيّ بعين وجوب الكلّ، والأمر المتعلّق بها أمرٌ بها، ولا أمر سواه متعلّق بالأجزاء، وحينئذٍ فالوجوه الثلاثة غير صحيحة.

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم‌ﷺ ذكر في ضمن كلامه وجهاً آخر للاحتياط: وهو أنّه لاريب في أنّ الأحكام الشرعيّة مبتنية على المصالح والمفاسد في متعلّقاتها ـ كما هو مذهب العدليّة ـ وأنّها لغرضٍ يترتّب عليها، وحينئذٍ فإمّا أن نقول: بأنّها من قبيل العنوان للمأمور به، وتعلّق الأمر بها، كما تعلّق أمرٌ آخر بالعبادة، وأنّ الواجبات الشرعيّة ألطاف في الواجبات العقليّة.

أو نقول: بأنّها علّة وغرض للآمر بالصلاة.

وعلى التقديرين يجب تحصيل العلم بحصول اللطف والغرض، ولا يحصل إلّا بإتيان كلّ ما يشكّ في مدخليّته، فيجب الإتيان بالأكثر؛ لعدم حصول العلم بحصول

---

١ ـ كفاية الأصول: ٤١٣.

٢ ـ اُنظر نهاية الأفكار ٣: ٣٨٥.

الغرض واللطف إلّا بالإتيان به.

وأجاب عنه بوجهين :

وحاصل أوّلهما بتوضيحٍ منّا : هو أنّ ما ذهب إليه العدليّة من ابتناء الأحكام الشرعيّة على المصالح والمفاسد النفس الأمريّة، إنّما هو لدفع محذور الجُزافيّة في الأوامر والنواهي الشرعيّة في قبال الأشاعرة، ولا ينحصر اندفاعه بالقول بأنّ متعلّقاتها مشتملة على المصالح والمفاسد الواقعيّة، بل كما يندفع ذلك المحذور بذلك يندفع بالالتزام بتحقّق المصلحة والمفسدة في نفس الأمر والنهي أيضاً، بل يكفي محبوبيّة الفعل ومطلوبيّته بالذات أيضاً في اندفاعه؛ ولو لم نقل بوجود المصلحة في الأمر أو المأمور به، فإذا أمكن دفع محذور الجُزافيّة ـ الذي لأجله التزموا بابتناء الأحكام الشرعيّة على المصالح والمفاسد بأحد الوجوه الثلاثة ـ لم يعلم بوجود مصلحة ومفسدة في متعلّقات الأحكام حينئذٍ؛ حتّىٰ يجب تحصيل العلم بحصوله بالإتيان بالأكثر؛ لاحتمال وجود المصلحة في الأمر ، أو محبوبيّة الفعل ومطلوبيّته ذاتاً، ونحو ذلك.

أضف إلى ذلك : أنّ الالتزام بتعلّق الأمر بالغرض الواقعي لايُثمر شيئاً، ويتوجّه عليه إشكال الجُزافيّة بتعلّق أمر آخر بالعبادة.

ثانيهما : إنّما يجب تحصيل الأغراض لو كانت معلومة، وإلّا فلم يقم دليل خاصّ من آية أو رواية على وجوب تحصيل الأغراض الواقعيّة ولو لم يُعلم بها، وفيما نحن فيه لم يعلم بغرض زائداً على ما يترتّب على الأقلّ المعلوم وجوب الإتيان به، وبه يحصل الغرض المعلوم ثبوته المترتّب عليه، ولايجب أزيد من ذلك، فلو فرض وجود غرض آخر في الواقع مترتّب على الأكثر فلا يجب تحصيله؛ لعدم قيام دليل عليه، ومجرّد احتمال وجوده لا يوجب تنجّزه، وإلّا فلا يحصل العلم بتحقّقه وإن أتى بالأكثر أيضاً؛ لاحتمال اعتبار قصد الوجه في ترتّب المصلحة على

المأتيّ به، ولا يحصل ذلك في الأكثر؛ لعدم العلم بوجوبه ليقصد ذلك[1].

الإشكال السابع : ثمّ إنّ هنا إشكالاً آخر أيضاً على البراءة في خصوص العبادات: وهو أنّه يعتبر في العبادات قصد عنوان الإطاعة والقربة والجزم بالنيّة، ولا يمكن ذلك مع الاقتصار على الأقلّ؛ لاحتمال أن يكون وجوبه غيريّاً من باب المقدّميّة، ووجوب الأكثر نفسيّاً، فمع دوران الأمر في الأقلّ بين الوجوب الغيريّ والنفسي، لايمكن قصد الوجه والجزم بالنيّة وقصد الإطاعة، فلابدّ من الإتيان بالأكثر ليتمكّن من ذلك[2]. انتهى ملخّصاً.

وفيه أوّلاً : أنّه لا فرق في ذلك بين صورتي الإتيان بالأقلّ أو الأكثر؛ لأنّه كما لايتمكّن المكلّف من قصد الوجه والإطاعة والجزم بالنيّة في صورة الإتيان بالأقلّ، كذلك لايتمكّن من ذلك في الأكثر أيضاً؛ لعدم العلم بوجوب الأكثر؛ لاحتمال أنّ الواجب هو الأقلّ خاصّة، وكما أنّه يمكن قصد القربة مع عدم العلم بأنّه هو الواجب، يمكن قصدها في الأقلّ أيضاً مع عدم العلم بأنّه الواجب خاصّة؛ لأنّه لانعني بها إلّا أن يكون الفعل لله تعالى ورجاءً لامتثال أمره، لا بدواعٍ اُخر من الشهوات النفسانيّة وأمثالها فلا فرق في ذلك بين الأقلّ والأكثر.

وثانياً : وهو الحلّ : أنّ كلّ واحدٍ من الآتي بالأقلّ والأكثر، إنّما ينبعث عن الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة في قوله تعالىٰ: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿أَقِيمُوا ٱلصَّلَوٰةَ﴾؛ ضرورة أنّه الداعي والباعث للمكلّف إلى الإتيان بهذه الأجزاء، غاية الأمر أنّ الاختلاف إنّما هو في تشخيص الموضوع، وإلّا فكلّ واحدٍ منهما يتحرّكان إلى امتثال هذا الأمر، وليس هنا أمرٌ آخر متعلّق بالأقلّ أو الأكثر، وحينئذٍ نقول: ما قام الحجّة والدليل على وجوبه هي الأجزاء المعلومة

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٢٧٣ سطر ١٦ .

٢ ـ اُنظر فرائد الأُصول : ٢٧٥ سطر ١٧.

التي هي عبارة عن الأقلّ، فالأمر المتعلّق بالصلاة بعينه متعلّق بهذه الأجزاء المعلومة، لا أنّها واجبة عقلاً أو غيريّاً، وأمّا الجزء الزائد عنه فلا دليل على وجوبه، وعلى تقدير وجوبه واقعاً فالعقاب عليه بلا بيان وحجّة.

وهذا الذي ذكرناه نظير اختلاف المجتهدينِ في الاجتهاد، بأن يعتقد أحدهما وجوب السورة ـ مثلاً ـ والآخر عدم وجوبها، فإنّ كلّ واحدٍ منهما ينبعث عن الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة، فكذلك فيما نحن فيه كلّ واحدٍ من الآتي بالأقلّ والأكثر ينبعث عن الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة.

هذا كلّه بالنسبة إلى البراءة العقليّة.

حول جريان البراءة الشرعيّة وعدمه

وأمّا البراءة الشرعيّة : ففي جريانها في الجزء المشكوك مطلقاً، وعدم جريانها كذلك، أو التفصيل بين ما لو قلنا : بأنّ العلم الإجمالي علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة فلا تجري، وبين ما لو قلنا: إنّه بنحو الاقتضاء لها، كما اختاره المحقّق العراقي[1]، أقوال :

فنقول : أمّا على القول بانحلال العلم الإجمالي في المقام وجريان البراءة العقليّة ـ كما ذهب إليه الشيخ الأعظمقدّس سرّه[2]، واخترناه أيضاً ـ فلا إشكال في جريان البراءة الشرعيّة مطلقاً؛ لأنّ الشكّ في وجوب الجزء الزائد بَدْويّ؛ لأنّ المفروض انحلال العلم الإجمالي.

وأمّا بناءً على عدم انحلاله وعدم جريان البراءة العقليّة، فالحقّ عدم جريان البراءة الشرعيّة مطلقاً؛ وذلك لأنّه إن اُريد جريانها بالنسبة إلى الوجوب النفسي

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٣٨٩.

٢ ـ فرائد الأُصول : ٢٧٣ سطر ٢ .

للجزء الزائد على الأقلّ؛ للشكّ في وجوبه النفسي، فهو مُعارَض بأصالة عدم الوجوب النفسي بالنسبة إلى الأقلّ أيضاً؛ للشكّ في وجوبه النفسي أيضاً؛ لأنّ المفروض بقاء العلم الإجمالي وعدم انحلاله ، فيتساقطان.

وتوهّم : عدم جريان أصالة عدم الوجوب النفسي بالنسبة إلى الأقلّ؛ لعدم ترتُّب أثرٍ عليه؛ حيث إنّه معلوم الوجوب ـ إمّا نفسيّاً أو غيريّاً ـ فيجب الإتيان به على أيّ تقدير. فأصالة عدم وجوبه النفسي لا تُثمر جواز تركه، ومع عدم ترتُّب الأثر الشرعيّ عليه لا مجال لجريانها، بخلاف أصالة البراءة بالنسبة إلىٰ الجزء الزائد، فإنّه يترتّب عليه الأثر، وهو عدم وجوب فعله[1].

مدفوعٌ : بأنّ ترتُّب الأثر في مورد مّا كافٍ في الجريان مطلقاً. وأصالة البراءة عن الوجوب النفسي للأقلّ مثمرة عند تعذُّر الإتيان بالأكثر ـ أي الجزء الزائد على الأقلّ ـ ويترتّب عليها الأثر، وهو عدم وجوب الإتيان بالأقلّ؛ لاحتمال أن يكون وجوبه غيريّاً من باب المقدّمة للأكثر، وقد سقط بالتعذّر، ومع جريانها في الأقلّ في هذا المورد فهما متعارضتان متساقطتان.

وكذلك الإشكال علىٰ ما ذكرناه من جريان البراءة في الأقلّ ومعارضتها بها في الأكثر بأنّها ليست جارية بالنسبة إليه؛ للعلم بوجوبه على كلّ تقدير، فلا مجال لجريانها فيه، بخلاف الأكثر، فإنّه لا يحتمل وجوبه الغيريّ، بل على تقدير وجوبه فهو نفسيّ، وإلّا فليس بواجب أصلاً، والمفروض أنّه مشكوك الوجوب، فلا مانع من جريان أصالة البراءة فيه؛ لانتفاء المعارض لها؛ لعدم جريانها في الأقلّ؛ لأنّ المفروض العلم بوجوبه على كلّ تقدير[2].

فإنّه أيضاً مندفعٌ : بأنّ المعلوم وجوبه هو الجامع بين الوجوب النفسي

---

١ ـ أُنظر ما قرّره في نهاية الأفكار ٣ : ٣٩٠.

٢ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

والغيري في الأقلّ، وهو غير مجعول، وليس المقصود من جريان البراءة فيه رفع ذلك الجامع، بل المقصود إجراؤها في الأقلّ لرفع خصوص الوجوب النفسي القابل للجعل والرفع، والمفروض أنّه مشكوك لا معلوم، والمعلوم هو الجامع بينه وبين الغيريّ الغير القابل للرفع، فلا مانع من جريان الأصل في الأقلّ في خصوص وجوبه النفسيّ المشكوك، فيتعارض مع الأصل الجاري في الأكثر فيتساقطان.

وإن أُريد جريان الأصل في جزئيّة الزائد المشكوك، ففيه : أنّه يُنافي مذهبهم من عدم قابليّة الجزئيّة للوضع والرفع، وأنّها غير مجعولة، بل رفعها ووضعها برفع مَنشأ انتزاعها ووضعه، وهو الوجوب النفسيّ، وقد عرفت أنّ الأصل فيه معارَض بالأصل في الأقلّ.

وإن أُريد جريان أصالة البراءة عن وجوب الجزء المشكوك، ففيه: أنّها معارضة بأصالة البراءة عن وجوب الأقلّ نفسيّاً؛ وذلك لأنّ الشك في وجوب الجزء وإن كان ناشئاً ومسبّباً عن الشكّ في وجوب الأكثر نفسيّاً، لكن قد تقدّم أنّه لايكفي مجرّد ذلك في تقديم الأصل السببي أي تقدّم مرتبة الشكّ السببي على المسبّبي، بل لابدّ فيه أن يكون الأصل في السبب رافعاً للشكّ في المسبّب، ومنقّحاً لموضوع حكمٍ شرعيٍّ، ويترتّب عليه أثر شرعيّ، وما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ وجوب المقدّمة وإن قلنا بأنّه شرعيّ، لكنّه من باب الملازمة العقليّة؛ وحكم العقل بإيجاب الشارع لها عند إيجابه لذي المقدّمة، وعدم إمكان انفكاكهما، فلا يصحّ جريان الأصل في وجوب الأكثر بهذا اللحاظ؛ ليتقدّم بحسب الرتبة، ويتساقط مع الأصل الجاري في الأقلّ؛ لتصل النوبة إلى البراءة عن وجوب الجزء المشكوك بلا معارض لها، فإذا لم يكن الأصل الجاري في الأكثر رافعاً للشكّ عن وجوب الجزء الزائد، فلا يتقدّم على الأصل الجاري في وجوب الجزء، وحينئذٍ فالأصل فيه معارض بالأصل في وجوب الأكثر والأقلّ؛ لأنّ الشكّ فيه في عَرْض الشكّ فيهما، فتتساقط الأُصول

جميعاً.

مضافاً إلى أنّ وجوب المقدّمة عقليّ لا شرعيّ، كما حقّق في محلّه.

فتلخّص : أنّه لا مجال لأصالة البراءة في الأكثر؛ بناءً على بقاء العلم الإجمالي وعدم انحلاله ؛ سواء قلنا بأنّ وجوب الجزء نفسيّ، أم غيريّ، أم ضمنيّ.

حول انحلال العلم الإجمالي بالبراءة الشرعيّة

ثمّ لو فرض جريان أصالة البراءة الشرعيّة بالنسبة إلى الأكثر؛ بناءً على هذا المبنى ـ أي القول بعدم انحلاله عقلاً ـ والإغماض عن الإشكالات المتقدّمة، فهل ينحلّ العلم الإجماليّ بها؛ لجريانها بالنسبة إلى الأكثر، وأنّ الأقلّ واجب نفسيّ تعبّداً، وأنّه تمام المأمور به ومصداق ظاهريّ للطبيعة المأمور بها ـ أي الصلاة ـ إمّا لأنّه مقتضى أدلّة الواجب وحديث الرفع معاً، كما ذكره بعضهم[1]، وإمّا لتخصيص إطلاقات الأدلّة بحديث الرفع، كما اختاره في الكفاية[2]، وإمّا لحكم العرف والعقلاء بأنّ الأقلّ تمام المأمور به بعد نفي وجوب الأكثر بأدلّة البراءة، كما اختاره شيخنا الأُستاذ الحائري تَتِرُّ[3].

ولايرد عليه ما أورده المحقّق العراقيّ ؛ حيث ذكر الوجوه الثلاثة المشار إليها لإثبات وجوب الأقلّ فقط، وأورد على كلّ واحدٍ منها، وحيث إنّه لا يهمّنا إطالة الكلام في ذلك نذكر الوجه الأوّل الذي ذكره، وأورد عليه، مع ما يرد عليه من الإشكال.

فقال : الأوّل من الوجوه : أنّ الحديث ناظر إلى إطلاقات أدلّة الجزئيّة واقعاً؛

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ١٦٢ .

٢ ـ كفاية الأُصول : ٤١٧ .

٣ ـ درر الفوائد : ٤٨٠ .

بتقييد مفاد فعليّتها بحال العلم بها، وأنّه برفع فعليّة التكليف عن المشكوك واقعاً، مع ضميمة ظهور أدلّة بقيّة الأجزاء في الفعليّة، يرتفع الإجمال في البين، ويتعيّن كون متعلّق التكليف الفعليّ هو الأقلّ، وبالإتيان به يتحقّق الفراغ والخروج عن عهدة التكليف.

ثمّ أورد عليه: بأنّ حديث الرفع لا يصلح لرفع فعليّة التكليف عن المشكوك واقعاً؛ إذ مفاد الرفع فيه ـ كما أوضحناه في محلّه[1]؛ عند التعرّض لشرح الحديث ـ إنّما هو مجرّد الرفع الظاهري الثابت في المرتبة المتأخّرة عن الجهل بالواقع، ومثله غير صالحٍ لتقييد إطلاقات أدلّة الجزئيّة الواقعيّة المحفوظة؛ حتّى بمرتبة فعليّتها في المرتبة السابقة على الجهل بها.

والحاصل: أنّ الشكّ في وجوب الجزء المشكوك متأخّر عنه رتبةً، والرفع الظاهري متأخّر عن الشكّ؛ لأنّه من أحكامه، فالرفع متأخّر عن وجوب الجزء بمرتبتين، ويمتنع تعلّق الرفع بما هو متقدّم عليه برتبتين؛ أي الجزئيّة الواقعيّة المحفوظة في المرتبة السابقة على الجهل بها، ولأنّ رفع كلّ شيء عبارة عن نقيضه وبديله، فلايمكن أن يكون الرفع في هذه المرتبة نقيضاً لما هو في المرتبة السابقة؛ لأنّ وحدة الرتبة شرط في التناقض[2]. انتهى.

وفيه: أنّ الإطلاق ليس عبارة عن لحاظه في جميع الحالات وفي جميع المراتب، بل هو عبارة عن عدم التقييد مع تعليق الحكم بنفس الطبيعة، وهو بإطلاقه متحقّق في جميع الحالات والمراتب حتّىٰ في مرتبة الجهل بالحكم، ولهذا قلنا: إنّ الحكم الواقعي محفوظ في مرتبة الحكم الظاهري أيضاً، ومن جملة المراتب مرتبة الشكّ في وجوب الجزء ورفعه، وحينئذٍ يرتفع الإشكال الذي ذكره بحذافيره؛ من

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٢١١.

٢ ـ نفس المصدر ٣: ٣٩٠ ـ ٣٩١.

حيث إنّ الرفع متعلّق بالحكم في مرتبة واحدة.

مضافاً إلى ما تقدّم منّا : من منع ما ذكروه من تأخّر الشكّ في الحكم عن نفس الحكم؛ لما يلزمه من التوالي الفاسدة المتقدّمة.

هذا كلّه بالنسبة إلى الأقلّ والأكثر في الأجزاء.

حول سائر الأقسام من الأقل والأكثر

وأمّا الكلام في غيره من سائر الأقسام التي أشرنا إليها، فحاصله: أنّ الأقلّ والأكثر: إمّا في شرائط المأمور به وموانعه، كما لو شكّ في أنّ الصلاة واجبة بلاشرط، أو بشرط الطهارة، أو مع الشكّ في مانعيّة شيء لها، والشرط قد يوجد بوجود المشروط في الخارج كالرقبة والإيمان، وقد يوجد بوجودٍ آخر مستقلّ غير وجود المشروط، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، وقد يكون الأقلّ والأكثر من قبيل الجنس والنوع؛ سواء كانا من البسائط الخارجيّة التي يمكن التعبير عنها بلا مؤنة زائدة، كاللّون واللّون الأحمر، أم التي تحتاج إلى مؤنة زائدة في مقام التعبير عنها، كما في بعض الأنواع من الألوان التي لا اسم خاصّ لها يعبّر عنها به، ويقال في مقام التعبير: اللّون الذي يشبه لون السماء أو الماء ونحوهما، أم من المركّبات الخارجيّة، وقد يكون الأقلّ والأكثر في الحصّة أو الفرد والطبيعي، كما لو شكّ في وجوب إكرام الإنسان، أو الإنسان المتشخّص بخصوصيّة خاصّة كزيد، فهل تجري البراءة العقليّة في جميع هذه الأقسام، أو لا في جميعها، أو التفصيل بين الشكّ في شرائط المأمور به أو موانعه وبين غيرهما من الأقسام؛ بجريان البراءة في الأوّلين، دون غيرهما من الأقسام؟ أقوالٌ:

اختار ثانيها في «الكفاية»[1]، وذهب الميرزا النائيني قدس سره والمحقّق العراقي

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٤١٧ .

إلى الأخير[١].

وذكر في «الكفاية» في وجه ما ذهب إليه : أنّ الصلاة ـ مثلاً ـ في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصّة موجودةٌ بعين وجودها، وهي في ضمن صلاة أُخرى فاقدة للشرط والخصوصيّة مباينة للمأمور بها، ومع تباينهما لا مجال لجريان الأصل فيه.

وذكر المحقّق العراقيتَيُّخ في وجه عدم جريانها في مثل الحصّة والطبيعي والجنس والنوع ما حاصله : أنّ الملاك في باب الأقلّ والأكثر هو أن يكون الأقلّ على نحوٍ يكون بذاته وحصّته الخاصّة ـ سوى حدّ الأقليّة ـ محفوظاً في ضمن الأكثر، ومن الواضح عدم تحقّق ذلك في مفروض البحث، فإنّه بعد تحصُّص الطبيعي في المتواطئات إلى حصص وآباء كذلك بعدد الأفراد؛ بحيث كان المتحقّق في ضمن كلّ فرد حصّةً وأباً خاصّاً من الطبيعي المطلق، غير الحصّة والأب المتحقّق في ضمن فرد آخر، كالحيوانيّة الموجودة في ضمن الإنسان بالقياس إلى الحيوانيّة الموجودة في ضمن نوع آخر كالبقر، وكالإنسانيّة المتحقّقة في ضمن زيدٍ بالقياس إلى الإنسانيّة في ضمن عمرو، فلا محالة في فرض دوران الواجب بينهما لايكاد يكون الطبيعي الذي هو أب الآباء ـ بما هو جامع الحصص والآباء، القابل للانطباق على حصّة أُخرىٰ ـ محفوظاً في ضمن زيد؛ كي يمكن دعوى العلم بوجوبه على أيّ حالٍ؛ لأنّ ماهو محفوظ في ضمنه إنّما هي الحصّة الخاصّة من الطبيعي، ومع تغاير هذه الحصّة مع الحصّة الأُخرى المحفوظة في ضمن فرد آخر، لايكون من قبيل الأقلّ والأكثر، بل من قبيل المتباينين. انتهى محصّله.

ولعلّ مرجع هذا الوجه وما ذكره في «الكفاية» إلى شيء واحد، وحاصله: أنّه يعتبر في جريان البراءة في الأقلّ والأكثر وجود قدر متيقّن في البين يجب على كلّ

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤: ١٩٠ ـ ٢٠٨، نهاية الأفكار ٣: ٣٩٧.

حال، ويشكّ في الزائد عنه أنّه أيضاً واجب أو لا. كما في الأقلّ والأكثر في الأجزاء.

ثمّ إنّ الكلّيّ الطبيعي ـ بما هو جامع وقابل الانطباق على كلّ واحدٍ من الأفراد ـ غير موجود مستقلّاً وبنفسه على التحقيق، فإنّ الموجود في الخارج من الطبيعي يمتنع صدقه وانطباقه على كثيرين، فإنّ الحيوان الموجود في الخارج الذي هو عين الإنسان، غير قابل للصدق والانطباق على الحيوان الخارجي الذي هو عين البقر، والذي يمكن انطباقه على كلّ واحدٍ منهما هو أصل طبيعة الحيوان الجامع، لكنّه غير موجودٍ بنفسه ومستقلّاً عن الأفراد في الخارج، وإلّا لزم الالتزام بما ذكره الرجل الهمداني من وجود الطبيعي ـ المعبَّر عنه بأب الآباء ـ في الخارج مستقلّاً، وكذلك الإنسان المتحقّق في ضمن زيد لايمكن انطباقه على الإنسان المتحقّق في ضمن عمرو، وحينئذٍ فكلّ واحدٍ منهما مباين للآخر، لا جامع بينهما في الخارج؛ كي يقال: إنّه القدر المتيقّن وجوبه على كلّ تقدير، ويشكّ في وجوب خصوصيّة الإنسان في المثال الأوّل وخصوصيّة زيد في المثال الثاني؛ ليُنفى بأصالة البراءة.

أقول: قد أشرنا في مباحث الألفاظ إلى أنّ ما ذكره الفلاسفة: من أنّ نسبة الطبيعي إلى أفراده نسبة الآباء إلى الأبناء، وليس موجوداً في الخارج، والموجود في الخارج هي الحصص، إنّما هو للفرار عن مقولة الرجل الهمداني: بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج بما هو كلّيّ وجامع مشترك بين الأفراد بوجودٍ وحدانيّ، وأنّه لاينعدم مادام فرد منه موجوداً[1]، وليس مرادهم ما ذكره المحقّق العراقي: من وجود الحصص في الخارج قبل وجود الأفراد، وتصير كلّ واحدةٍ من الحصص في ضمن فردٍ من الأفراد بعدد وجودها[2]، بل مرادهم: أنّ نفس الطبيعي متكثّر في الخارج؛

١ ـ اُنظر شرح المنظومة (قسم الفلسفة) : ٩٩، الأسفار ١ : ٢٧٢ ـ ٢٧٣ .

٢ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٣٩٧ .

لأنّ كلّ واحد من الأفراد تمام الطبيعة بدون زيادة ونقصان وعينها، فزيد تمام طبيعة الإنسان، وكذلك عمرو وبكر وغيرهما، فالطبيعة واحدة في وعاء التحليل العقلي، متكثّرة في وعاء الخارج، ونفس الطبيعة هي الجامع المشترك بين الأفراد ؛ لأنّ زيداً ينحلّ إلى طبيعة الإنسان وخصوصيّة، وعمرو ينحلّ إليها مع خصوصيّة اُخرى، وهكذا سائر الأفراد.

وحينئذٍ فإن أراد المحقّق العراقيّ‏ بما ذكره : مباينة زيدٍ مع شيء آخر غير الإنسان، فهو خلاف المفروض، وإن أراد أنّ زيداً وعمراً متباينان في وجودهما الخارجي فهو صحيح، لكن بينهما جامع وحداني ـ وهو طبيعة الإنسان في وعاء التحليل العقلي ـ هو القدر المتيقّن؛ ولا يحتاج في الأقلّ والأكثر إلى وجود جامع خارجيّ مشترك؛ لأنّ الأحكام متعلّقة بالطبائع لا الخارج.

وحينئذٍ نقول في دوران الأمر بين وجوب إطعام الحيوان أو الحيوان الناطق : إنّ وجوب إطعام أصل الحيوان ممّا قامت عليه الحجّة، وليس لوجوب إطعام خصوص الإنسان دليل وحجّة؛ للعلم بوجوب الأوّل على كلّ تقدير والشكّ في الثاني، فتجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ أي البراءة العقليّة.

وكذلك في صورة دوران الأمر بين الطبيعة وبين هذه الطبيعة المقارنة لقيدٍ في الخارج أو المتّصلة به أو التي هي عينه، فإنّ المناط إنّما هو في وجود الجامع في وعاء التحليل لا الخارج، ولا فرق في ذلك بين الأقسام المذكورة، فالحقّ هو جريان البراءة العقلية في الأكثر مطلقاً؛ من غير فرق بين الأقسام المذكورة؛ لوجود مناط الانحلال في جميعها؛ أي وجود القدر المتيقّن وجوبه والشكّ البَدْويّ في الزائد عنه، وأنّ العلم الإجمالي إنّما هو في بَدْو النظر والوهم، وإلّا فبعد التأمّل هنا علم تفصيليّ بوجوب الأقلّ وشكّ بدويّ بالنسبة إلى الأكثر، ووضوحُ ذلك في بعض الأقسام، كما في الأقلّ والأكثر في الشروط ؛ فيما إذا كان للشرط استقلال في الوجود والتحقّق،

كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، وخفاؤه في بعضها الآخر، كالجنس والنوع والطبيعي والفرد، أوجبا التوهّم والاشتباه من بعض الأعلام، كالمحقّق العراقيّ تَدَّثِرُ؛ حيث فصّل بينهما بالقول بالانحلال وجريان الأصل في الأوّل دون الثاني[١].

لكن عرفت أنّ التحقيق: عدم الفرق بين الأقسام كلّها، فإنّ الطبيعي والفرد ليسا متباينين؛ حيث إنّ الفرد ـ مثل زيد ـ موجود واحد خارجيّ، تنطبق عليه عناوين مشتقّة وغير مشتقّة، كالناطق والأبيض وابن عمر والإنسان؛ حسب جهاتٍ كثيرة يشتمل عليها، لا أنّه في الخارج وجودات متعدّدة بعدد العناوين المتعدّدة المختلفة.

فلا يتوهّم: أنّ تكثُّر الألفاظ والتعبيرات والعناوين وتباينها بحسب اللفظ والمفهوم، توجب تكثّر المعنونات وتباينها؛ لأنّ الألفاظ والتعبيرات معرِّفات وعلامات لشيء واحدٍ خارجيٍّ هو زيد في المثال، فمع دوران الأمر بين وجوب إكرام طبيعة الإنسان وخصوص زيد، نعلم بوجوب إكرام الطبيعة تفصيلاً؛ لأنّ زيداً أيضاً إنسان مع خصوصيّات وتشخُّصات زائدة خاصّة، ونشكّ في اعتبار الخصوصيّة المشخِّصة لزيد، فالعقاب على مخالفة إكرام طبيعة الإنسان ليس بلا بيان، بخلاف الخصوصيّة فإنّ العقاب على مخالفتها بلا بيان وبرهان.

ومن هنا يظهر وجه الإشكال فيما ذكره الميرزا النائيني ـ في بيان عدم جريان البراءة في مثل دوران الأمر بين الإنسان والحيوان ـ: من أنّ الترديد بينهما وإن كان يرجع بالتحليل العقلي إلى الأقلّ والأكثر، إلّا أنّه خارج عنه في نظر العرف وأنّه عرفاً ترديد بين المتباينين؛ لأنّ الإنسان بما له من المعنى المرتكز في أذهان العرف مباينٌ للحيوان، ولهذا تشمئزّ النفس ويتنفّر الطبع من إطلاق الحيوان عليه، فاللّازم

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٢٩٩.

في مثله هو الاحتياط بإطعام خصوص الإنسان[١]. انتهى.

أقول : يرد عليه ـ مضافاً إلى ما تقدّم ـ : أنّه مناقشة في المثال؛ لعدم اختصاص الجنس والنوع بالإنسان والحيوان، فإنّ البقر والحيوان أيضاً من مصاديقه، مع وضوح عدم المباينة بين البقر والحيوان عرفاً، وكذلك الغنم والحيوان، مع أنّ اللّازم ممّا ذكره هو الاحتياط بالجمع بين أطراف العلم الإجمالي، كما هو مقتضى دوران الأمر بين المتباينين.

وهذا الإشكال واردٌ على ما ذكره العراقيّ‏تِيُّ أيضاً في وجه عدم جريان البراءة ووجوب الاحتياط بالجمع بين الأطراف، لا وجوب الأكثر فقط[٢].

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٢٠٨ .

٢ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٣٩٦ .

الفصل السابع

في الأقلّ والأكثر في الأسباب والمحصّلات

ومحطّ البحث فيه هو ما لو علم بتعلّق الأمر بحقيقة معلومة بالتفصيل مفهوماً، لا إجمال فيها أصلاً؛ سواء كانت من الحقائق التكوينيّة ذات أسباب عقليّة أو عاديّة، أم من المعاني الشرعيّة التي لها أسباب شرعيّة، وسواء كانت مشكّكة ذات مراتب متفاوتة مختلفة، تعلّق الأمر بمرتبة منها كالنور، أم كانت من البسائط التي توجد دفعةً، وسواء قلنا باقتضاء العلم الإجمالي للموافقة القطعيّة، أم قلنا بأنّه علّة تامّة لها، كما لو عُلم بوجوب قتل المرتدّ المعلوم، وشكّ في محصّل القطع بين الضربة والضربتين، وكما لو عُلم الأمر بتنظيف البيت المعلوم، وشُكّ في أسبابه وترددت بين الأقل والأكثر، وكما لو علم بوجوب تحصيل الطهور، وتردّد الأمر في سببه بين الأقلّ، كمجرّد الغسلتين والمسحتين، والأكثر منهما مع اعتبار شيء آخر، كتقدّم مسح اليمنى على اليسرى، أو مع قصد الوجه.

ومحطّ البحث في الحقيقة التي ذات المراتب هو ما إذا تعلَّق الأمر بمرتبة منها معيّنة مبيّنة، وشكَّ في سبب حصول تلك المرتبة، وتردّد بين الأقلّ والأكثر، وإلّا فلو

فُرض الشكّ في أنّ الأمر متعلّق بغسل جميع البدن أو بعضه، فهو شكّ في متعلّق الأمر ـ أي المأمور به ـ وهو خارج عن البحث والكلام في المقام.

ومن هنا يظهر وجه الإشكال فيما ذكره المحقّق العراقي ـ من التفصيل بين الحقيقة ذات المراتب وبين غيرها؛ بجريان البراءة في الأُولى دون الثاني[1] ـ حيث إنّك قد عرفت عدم الفرق بينهما فيما هو محطّ البحث والكلام، فإنّ ملاك البحث ما عرفت، ولا دَخْل للدفعيّة والتدريجيّة في الوجود في ملاكه، فلو علم بتعلّق الأمر بمرتبة معلومة من حقيقةٍ ذات مراتب متدرّجة الوجود، كالطهارة ـ لو قلنا بأنّها تدريجيّة الوجود ـ تحصل بغسل كلّ عضوٍ مرتبة منها، وشكّ في محصّلها بين الأقلّ والأكثر، مثل مجرّد غسل البدن أو مع قصد الوجه، فهو محلّ البحث.

وإذا فرض تردّد الأمر بين تعلّق الوجوب بغسل جميع البدن أو بعضه، فهو خارج عن محلّ الكلام، كما عرفت.

فما ذكره ليس تفصيلاً في المسألة، بل هو تفصيل بين الأقلّ والأكثر في الأسباب وبين غيرها.

إذا عرفت محطّ البحث في المقام فمقتضى القاعدة هو الاشتغال وعدم جريان البراءة العقلية والشرعية مطلقاً في جميع الأقسام؛ لقيام الدليل والحجّة على وجوب إيجاد هذا العنوان المسبّب المعلوم ـ كما هو المفروض ـ وتعلّق الأمر به، وإنّما الشكّ في تحقّقه وحصوله بالأقلّ، فالمسبّب ليس مجرى البراءة؛ لعدم الشكّ في وجوبه ومفهومه، وإنّما الشكّ في محصّله وحصوله بالأقلّ، والقاعدة فيه تقتضي الاشتغال؛ للشكّ في الامتثال بالإتيان بالأقلّ، ومع قيام الحجّة على وجوب المسبّب، فالعقاب عليه ليس بلا بيان لو اقتصر على الأقلّ، وكان حصوله في الواقع متوقّفاً على الأكثر، وليست الأسباب موردَ الحجّة والبيان؛ كي يقال: إنّه مع الشكّ في الأكثر فالعقاب

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٤٠١ ـ ٤٠٢.

عليه عقاب بلا بيان.

ومن هنا يظهر: أنّ ما ذكره المحقّق العراقي ﵀: من التفصيل بين القول بالاقتضاء وبين العلّيّة التامّة؛ بجريان البراءة على الأوّل دون الثاني؛ لأنّ حرمة المخالفة من قِبل الأسباب المعلومة ـ أي الأقلّ ـ معلومة، وحرمتها من قِبل الأكثر غير معلومة؛ من غير فرقٍ بين الأسباب العقليّة والشرعيّة والعاديّة في جريان البراءة فيها على القول بالاقتضاء، لا على القول بالعلّيّة[1]، غير صحيح؛ لأنّ معنى الاقتضاء: هو أنّ العقل يقضي بوجوب الموافقة القطعيّة مع عدم ترخيص الشارع لتركها، وأمّا مع الترخيص فلاتجب الموافقة القطعيّة، فلابدّ في الترخيص من الشكّ في الحكم، وأمّا مع عدم الشكّ ـ كما فيما نحن فيه ـ فلا معنى للترخيص؛ لأنّ المفروض العلم بوجوب العنوان المعلوم مفهومه تفصيلاً، فلا معنى للبراءة بالنسبة إليه، ولابدّ في مقام الامتثال من العلم بحصول الواجب بالإتيان بالأكثر، وليس له إضافات حتّى يقال: إنّه بالإضافة إلى كذا معلوم وبالنسبة إلى كذا مشكوك.

ولا فرق فيما ذكرنا ـ من أنّ مقتضى القاعدة في المقام هو الاشتغال ـ بين القول بأنّ للعنوان المأمور به عدماً واحداً يتحقّق بعدم كلّ جزء من أجزاء سببه أو كلّ واحدٍ من أسبابه، وبين القول بأنّ له أعداماً متعدّدة بحسب تعداد أسبابه أو أجزاء سببه؛ وذلك لأنّ الأعدام ليست متعلّقة للنهي والحرمة، بل التكليف الوجوبي والأمر متعلّق بالعنوان، وعلى فرض اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه، فهو نهيٌ تبعيّ للأمر المتعلّق بالعنوان وإن لم نقل بأنّه متولّد وناشٍ عن هذا الأمر، لكن لا مناص عن الالتزام بأنّه تابع له، فالأمر المتعلّق بهذا العنوان حجّة على حرمة جميع أعدام ذلك العنوان، ولا حجّة عليه سواه، فامتثال تلك النواهي إنّما يتحقّق بامتثال ذلك الأمر.

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٤٠٢.

فما ذكره العراقيّ في الجواب عن الإشكال الذي أورده على نفسه من التفصيل ـ واعترافه بورود الإشكال وجريان البراءة فيما إذا قلنا : بأنّ للمأمور به أعداماً متعدّدة حسب تعدُّد أسبابها، بخلاف ما لو قلنا : بأنّه ليس للعنوان الواحد إلّا عدمٌ واحد، فإنّ الحجّة قائمة عليه[1] ـ غيرِ مستقيم؛ لما عرفت من قيام الحجّة على كلّ واحدٍ من تلك الأعدام، وهي الأمر المتعلّق بالعنوان المقتضي للنهي عن ضدّه وإعدامه، التابع للأمر المذكور، وليست النواهي المتعلّقة بأضداده حجج مستقلّة، وعلى فرض تسليم أنّها حجج، وقلنا: بالبراءة فيها لأجل دوران الأمر فيها بين الأقلّ والأكثر، لكن الأمر المتعلّق بالعنوان حجّة عليه، ولابدّ من امتثاله، ولا يحصل العلم به إلّا بإتيان الأكثر، ولا يصحّ رفع اليد عنه لأجل دوران النواهي والأعدام بين الأقلّ والأكثر؛ لعدم قصوره في إيجابه لإيجاد المأمور به.

هذا كلّه في الأسباب والمسبّبات العقليّة والعاديّة .

وأمّا الأسباب والمسبّبات الشرعيّة : فقبل الشروع في البحث عنها نقدّم أمراً: وهو أنّه لاريب في أنّه لا دَخْل لاعتبار العقلاء أو الشارع في الأسباب والمسبّبات العقليّة والعاديّة، فإنّ الشمس إذا طلعت أضاءت؛ اعتُبر ذلك لها أو لم يعتبر، ونصب السلّم مقدّمة للصعود إلى السطح؛ اعتُبرت مقدّميّته أو لا.

وأمّا الأُمور الاعتباريّة التي تسمّى بالأسباب والمسبّبات الشرعيّة فهي : إمّا عقلائيّة، أو شرعيّة:

الأُولى : كالإيجاب والقبول بالنسبة إلى حصول الملكيّة ونحوها ممّا هو متعارف بين العقلاء.

والثانية : كالغسلتين والمسحتين بالنسبة إلى الطهارة، والرضعة والرضعات بالنسبة إلى نشر الحرمة ... ونحو ذلك، فإنّ اعتبار سببيّة ذلك بيد الشارع فقط،

ـــــــــــــ

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٤٠٣ .

ولاريب في أنّه ليس لهذه الأسباب العقلائيّة والشرعيّة تأثير وتأثّر حقيقيّان في الواقع ونفس الأمر؛ بأن يوجد بالإيجاب والقبول أمرٌ حقيقيّ هي الملكيّة في نفس الأمر، كالبائع والمشتري والثمن والمثمن، وكذا لا تأثير وتأثّر لها في النفوس أيضاً[١] حقيقةً؛ بأن يؤثّر إيجاب البائع ـ مثلاً ـ في نفس المشتري، ويتصرّف فيها، وكذلك القبول، بل ذلك مجرّد اعتبار يعتبره العقلاء حسب احتياجهم إلى ذلك من جهة تمدّنهم، فالتزموا على أنفسهم بتوقّف الملكيّة واعتبارها على التلفّظ بالإيجاب والقبول؛ بإنشائها وإيقاعها اعتباراً... وهكذا، وفي الحقيقة ليست هذه أسباباً لتلك، بل هي موضوع لاعتبار الملكيّة لدى العقلاء، وبالإنشاء الاعتباري واستعمال اللّفظ يتحقّق موضوع اعتبار العقلاء للملكيّة مثلاً.

فتلخّص : أنّ الأسباب والمسبّبات العقلائيّة ليست على حذو الأسباب والمسبّبات العقليّة والعاديّة في تأثيرها حقيقةً وتكويناً، بل أثرها اعتباريّ في أمرٍ اعتباريّ متقوّم بالاعتبار.

وأمّا الأسباب الشرعيّة : فهي تختلف باختلاف الموارد، فقد يكون الشارع تابعاً للعقلاء في اعتبارهم للأسباب والمسبّبات؛ بإمضاء ما اعتبروه سبباً أو مسبّباً، وعدم تخطئته لهم في اعتبارهم، وقد يتصرّف في الأسباب العقلائيّة، فيعتبر سببيّة ما ليس سبباً عندهم كوقوع الطلاق ـ الذي هو عبارة عن هجر الرجل عن زوجته ـ

---

١ ـ فيه نظر؛ لأنّ الألفاظ والتعبيرات مؤثّرة في النفس، فكما أنّه لو سبّ شخصٌ أحداً يتأثّر به ويغضبه، بل يظهر أثره في وجهه ويتغيّر لونه ، ولذا يتحرّك للانتقام منه، كذلك الإيجاب والقبول في النكاح والبيع، فإنّ الزوجين بعد الإيجاب والقبول لهما إحساس خاصّ وحالة مخصوصة يحصلان بالإيجاب والقبول لم يكونا قبله، فيوجد بهما علاقة بينهما في أنفسهما يدركانها، وكذلك الإيجاب والقبول في البيع والإجارة ونحو ذلك.

والحاصل : أنّ الألفاظ مؤثّرة في النفس، وموجبة لإيجاد حالة فيها لم تكن قبل ذلك. المقرّر حفظه الله.

بلفظ «أنتِ طالق» لو فرض سببيّة شيء آخر لوقوع الطلاق عندهم، فإنّ الطلاق أمرٌ عقلائيّ، وتبعهم الشارع أيضاً فيه، لكن تصرّف في سببه، وقد يتصرّف ويُسقط ماهو سبب عندهم عن السببيّة، وقد يتصرّف في نفس المسبّب، فيُسقط ماهو معتبر عندهم، كبيع المنابَذة ونحوه، وقد يَعتبِر ماليس مُعتَبراً عندهم، كالاعتكاف ـ مثلاً ـ فإنّه من مخترعات الشارع لا العقلاء.

ومن موارد جعل الشارع سببيّة ما ليس سبباً عند العقلاء هو سببيّة اليد للضمان وإن لم يتلف المال بيده، فإنّ مجرّد الاستيلاء على مال الغير موجب للضمان شرعاً، كما في الأيادي المتعاقبة المتواردة على مال الغير عدواناً، والظاهر عدم سببيّة مجرّد اليد للضمان عند العقلاء، بل الموضوع له عندهم هو الإتلاف، وحينئذٍ فلا يُغني جعل الشارع للسببيّة عن جعل المسبّب، ولا العكس، بل لابدّ من جعل السببيّة والمسبّبيّة، بمعنى اعتبار موضوعيّة شيء ـ كالإيجاب والقبول ـ لأمرٍ اعتباريّ، كالبيع وللنقل والانتقال، والطهارة بالنسبة إلىٰ الغسلات والمسحات فإنّ الغسلات بنفسها تكوينيّة ، لكن سببيّتها للطهارة تفتقر إلىٰ الجعل والاعتبار، كنفس الطهارة على احتمال.

إذا عرفت ذلك نقول : الحقّ عدم جريان البراءة العقليّة والنقليّة في المقام أيضاً:

أمّا الأُولىٰ : فلأنّ التكليف متعلّق بالمسبّب كالطهارة والنقل والانتقال، وهو معلوم لاشكّ فيه، وإنّما الشكّ في السبب لتردّده بين الأقلّ والأكثر، كما لو شكّ في حصول الطهارة بمجرّد الغسلتين والمسحتين، أو يشترط فيها قصد الوجه ـ مثلاً ـ أيضاً، وكما لو شكّ في كفاية مجرّد الإيجاب والقبول في تحقّق النقل والانتقال، أو يشترط فيه تقديم الإيجاب على القبول أو العربية مثلاً، فإنّه لا يحصل العلم بحصول المسبّب إلّا بإتيان الأكثر، ولا يكفي الأقلّ، والسببيّة في المقام وإن كانت شرعيّة

مجعولة تحتاج إلى البيان، لكن يكفي هنا احتمال وجود البيان لوجوب تحصيل العلم بتحقّق المسبّب.

وأمّا البراءة الشرعيّة : فيمكن أن يقال بجريانها في السبب؛ حيث إنّ المفروض أنّ السببيّة مجعولة كالمسبّب، وأنّ الشكّ في حصول المسبّب ناشٍ ومسبّب عن الشكّ في سببيّة الأقلّ فقط، أو مع أمر آخر، فمقتضىٰ حديث الرفع رفع اعتبار الأمر الزائد على الأقلّ في السببيّة، فيحكم بحصول المسبّب عند تحقّق الأقلّ المعلوم سببيّته إجمالاً. ولكن الحقّ عدم جريانها أيضاً؛ لاحتياج سببيّة الأقل إلى إثبات أنّه تمام الموضوع لحصول المسبّب، والمفروض أنّه مشكوك فيه، ولا يرفع هذا الشكّ بإجراء البراءة عن الأكثر؛ لأنّه أثر عقليّ لا يثبت بالأصل، ومع بقاء الشكّ يشكّ في حصول المسبّب. فالحقّ عدم جريان البراءة الشرعيّة هنا أيضاً.

الفصل الثامن

في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر

في الشبهات الموضوعيّة

ولابدّ أوّلاً من بيان الفرق بينه وبين دوران الأمر بينهما في الأسباب والمحصّلات، وقد عرفت أنّ المناط في الأقلّ والأكثر فيها، هو تعلّق الأمر بعنوان معلوم لاشكّ فيه وفي مصاديقه، والشكّ إنّما هو في السبب المحصّل له؛ لتردّده بين الأقلّ والأكثر، والمناط في ما نحن فيه هو تعلّق الأمر بشيء معلوم يتردّد مصداقه بين الأقلّ والأكثر، لا في سببه المحصّل له، ومثّل الشيخ الأعظم‏ﷺ لذلك بما لو فُرض تعلُّق الأمر بالصوم بين الهلالين، وشُكّ في أنّه تسعة وعشرون يوماً أو ثلاثون، وبما لو فرض تعلُّق الأمر بالطَّهور المبيح للصلاة ـ أعني الفعل الرافع للحدث ـ وشُكّ في جزئيّة شيء للوضوء أو الغسل الرافعين للحدث وحكم بالاحتياط فيهما[1].

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٢٨٣ السطر الأخير.

ولايخفىٰ أنّ هذين المثالين ليسا من قبيل الشكّ في السبب والمحصّل، بل الشبهة فيهما موضوعيّة :

أمّا المثال الأوّل فواضح .

وأمّا المثال الثاني فلأنّ المفروض أنّ المأمور به فيه هو الفعل الرافع للحدث أي المقيّد بذلك والشكّ إنّما هو في مصداق ذلك، لا في محصّله وموجبه.

نعم لو فرض تعلّق الأمر بالطُّهور، وشكّ في حصوله بمجرّد الغسلتين والمسحتين أو مع قصد الوجه، فهو من قبيل الشكّ في المحصّل، لكنّه غير ما ذكره الشيخ‌ﷺ من المثال، ومن هنا توهّم بعض الأعاظم‌ﷺ: حيث استشكل على الشيخ‌ﷺ: بأنّ المثالين من قبيل الشكّ في المحصّل، لا الشبهة الموضوعيّة، فكأنّه ـ أي بعض الأعاظم ـ جعل الشكّ في الشبهة الموضوعيّة من الشكّ في المحصّل، كما يظهر من المثالين ومن حكمه بالاحتياط، فكأنّه غفل عن ذلك، أو توهّم عدم إمكان وقوع الشكّ في نفس متعلّق التكليف من جهة الشبهة الموضوعيّة[1]. انتهى.

وقد عرفت ما يظهر منه اندفاع هذا التوهّم، فالغفلة منه فيما ذكره الشيخ من المثال بقوله : «أي الفعل الرافع للحدث»، لا من الشيخ‌ﷺ.

بيان حال الأقسام المتصوّرة

إذا عرفت ذلك نقول : هنا أقسام : فإنّه قد يتعلّق الأمر أو النهي بما لمتعلّقه متعلّق خارجيّ، مثل «أكرم العلماء ولا تكرم الفُسّاق»، فإنّ الحكم فيهما متعلّق بالإكرام، والإكرام متعلّق بالعلماء أو الفسّاق الموجودين في الخارج، وقد لا يكون لمتعلّقه متعلّق كالأمر بالصلاة.

وعلى **الأوّل**: إمّا أن يتعلّق الأمر أو النهي بنفس الطبيعة القابلة للتكثُّر، كالأمر

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٢٠٠ .

بإكرام طبيعة العالم أو النهي عن إكرام طبيعة الفاسق.

وإمّا أن يتعلّقا بصِرف الوجود الغير القابل للتكثُّر، وإمّا أن يتعلّقا بالطبيعة السارية؛ أي العموم الاستغراقي المنحلّ إلى أوامر ونواهٍ متعدّدة عرفاً، مثل «أكرم كلّ عالم» أو «لا تكرم كلّ فاسق»، فإنّهما ينحلّان عرفاً إلى الأمر بإكرام هذا وذاك، وكذلك النهي، فإكرام كلّ واحد واجب مستقلّ عن الآخر، ويتحقّق الامتثال في البعض دون البعض لو أكرم بعضهم.

وقد يتعلّقان بالعموم المجموعي، مثل «أكرم مجموع العلماء»، وهو تكليف واحد متعلّق بمجموعهم، ولاينحلّ إلى تكاليف متعدّدة، وامتثاله إنّما هو بإكرام جميعهم، فلو أخلّ بواحدٍ منهم لما امتثل أصلاً وإن أكرم الباقين.

وعلى كلّ تقدير : إمّا أن يكون الأمر والنهي نفسيّان، وإمّا غيريّان، كما في الأوامر المتعلّقة بالأجزاء والشرائط، والنواهي المتعلّقة بالموانع والقواطع.

فهل القاعدة : هو الاشتغال في جميع هذه الأقسام، أو البراءة كذلك، أو التفصيل بين الأقسام؟

ذهب بعضهم إلى البراءة في الجميع؛ لأنّ الأفراد المعلومة الفرديّة معلومةُ الحكم، والأفراد المشكوكة الفرديّةِ مشكوكةُ الحكم، وأصالة البراءة فيها محكّمة؛ سواء كان الحكم فيها نفسيّاً أم غيريّاً، وبنحو العموم الاستغراقي أو المجموعي، فالإكرام الواجب ـ مثلاً ـ مردّد بين الأقلّ ـ أي الأفراد المعلومة الفرديّة ـ والأكثر؛ أي مع الأفراد المشكوكة، فيجب إكرام المعلومة، وتجري أصالة البراءة في المشكوكة. هذا ما ذهب إليه الميرزا النائيني تَئِرُّ[1].

وذهب بعض آخر إلى الاشتغال في جميع تلك الأقسام؛ وذلك لأنّ البيان الذي هو من وظيفة الشارع والمولى قد صدر منه على الفرض لا قصور فيه؛ أي الكبرى

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٢٠٠ ـ ٢٠٣.

الكلّيّة، مثل قوله: «لا تُصلِّ في وبر ما لا يؤكل لحمه»[1] ـ مثلاً ـ وهي حجّة بالنسبة إلى الأفراد الواقعيّة ومصاديقها النفس الأمريّة، وليس بيان الأفراد ـ أي أنّ هذا فرد له، وذاك ليس بفرد ـ من وظيفته، وحينئذٍ فلابدّ من تحصيل العلم بالامتثال؛ ووقوع الصلاة في غير وبر ما لا يؤكل في المثال، ولايحصل إلّا بالاحتياط وامتثال التكليف بالنسبة إلىٰ الفرد المشكوك[2].

أقول : المناط في الاشتغال في المقام ـ كما أشرنا إليه ـ هو تعلّق التكليف بعنوان معلوم قد قامت الحجّة التامّة عليه مع الشكّ في الامتثال والخروج عن عهدة هذا التكليف المعلوم، كما أنّ المناط في جريان البراءة عدم قيام الحجّة التامّة على المشكوك. وهذا ممّا لا إشكال ولا شبهة فيه لأحد، وإنّما الإشكال والاشتباه في تشخيص الموارد وصُغريات القاعدتين.

والحقّ في المقام : التفصيل بين الأقسام المذكورة: أمّا لو تعلّق الأمر النفسي بالطبيعة المطلقة، أو بصِرف الوجود من الطبيعة، أو بنحو العموم المجموعي، فمقتضى القاعدة فيه هو الاشتغال عند الشكّ في تحقّق المأمور به؛ ودوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فلابدّ من امتثال التكليف بالنسبة إلى المشكوك ـ يعني الأكثر ـ لأنّ المفروض قيام الحجّة التامّة عليه، وإنّما الشكّ في مقام الامتثال والخروج عن العهدة، والقاعدة في مثله هي الاشتغال وتحصيل العلم بفراغ الذمّة من التكليف.

بخلاف ما لو تعلّق الأمر النفسي بشيء بنحو العموم الاستغراقي ، مثل «أكرم كلّ عالم»؛ لأنّ المفروض أنّ الأمر لم يتعلّق بعنوان معلوم مبيَّن يشكّ في مصداقه

---

١ ـ ليس في كتب الحديث رواية بهذا النص حسب ما تيسّر لنا البحث عنها، نعم توجد بهذا المضمون أحاديث متعددة من قبيل المنقولة في الكافي ٣ : ٣٩٧ ـ ٣٩٨، علل الشرائع: ٣٤٢ باب ٤٣، وسائل الشيعة ٣ : ٢٥٠ ـ ٢٥٢، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلّي، الباب ٢.

٢ ـ اُنظر فرائد الأصول : ٢٨٣ السطر ما قبل الأخير.

وتحقّقه في مقام الامتثال، بل الحكم فيه متعلّق بالأفراد؛ لأنّ لفظة «كلّ» آلة للإشارة إلى الأفراد، فكأنّه قال: أكرم زيداً وعمراً وبكراً، وشكّ في أنّ خالداً عالم أو لا، فمرجعه إلى الشكّ والترديد بين الأقلّ والأكثر، فالأفراد المعلومةُ الفرديّة لِـ «كلّ عالم» يجب إكرامهم، والفرد المشكوك يشكّ في وجوب إكرامه، وحيث إنّه لم تقم حجّة على وجوب إكرامه فالعقاب عليه عقاب بلا بيان، بخلاف الأفراد المعلومة.

وأمّا المثالان اللّذان ذكرهما الشيخ الأعظم، فمتعلّق الأمر فيهما هو العموم المجموعي؛ لتعلّق الأمر فيهما بعنوان الصوم بين الهلالين، أو الفعل المقيّد بكونه رافعاً للحدث، فالحكم بلزوم الاحتياط فيهما مطابق للقاعدة.

وأمّا لو تعلّق النهي النفسي بشيء فالحقّ فيه جريان البراءة مطلقاً؛ سواء تعلّق بصِرف الوجود، أو بالطبيعة المطلقة، أم بنحو العموم الاستغراقي أو المجموعي، فإنّ مرجع الشكّ في تحقّق صِرف الوجود ـ بالإتيان بهذا المصداق المشكوك، أو الطبيعة المطلقة، أو العموم الاستغراقي، أو المجموعي ـ إلى الشكّ في حلّيّته وحرمته، والأصل فيه هو البراءة.

وأمّا الأمر الغيري بالنسبة إلىٰ الأجزاء، كما لو أمر بالصلاة مع السورة بنحو صرف الوجود، أو الطبيعة، أو بنحو العموم الاستغراقي، أو المجموعي ـ وإن كان ذلك مجرّد فرضٍ ـ فحكمه حكم الوجوب النفسي؛ من التفصيل بين ما إذا أُخذ الجزء بنحو العموم الاستغراقي، فالأصل فيه هو البراءة، وبين غيره من الأقسام الثلاثة فالأصل فيه الاشتغال ، فمع الشكّ في مقدار من القرآن أنّه سورة ـ مثلاً ـ أو لا، فلا يجتزأ به لو كان الأمر بنحو صرف الوجود أو الطبيعة، وكذلك لو أمر بالصلاة مع مجموع سور القرآن ـ مثلاً ـ وشكّ في أن سورة النور ـ التي نقلها الميرزا الآشتياني في حاشيته على الفرائد[1] ـ مثلاً من القرآن أو لا، فلابدّ من الإتيان

---

١ ـ بحر الفوائد : ١٠١ سطر ٨ .

بها في مقام الامتثال أيضاً. وكذلك الكلام بالنسبة إلى الشرائط: من التفصيل المذكور بين أنحاء تعلُّق الأمر بها، وأخذها في متعلّق الأمر الغيري.

وأمّا لو تعلّق النهي الغيري بشيء؛ كما في موانع الصلاة وقواطعها فذهب بعضهم: إلى أنّ الفرق بين المانع والقاطع هو أنّ المانع اعتُبر عدمه شرطاً وقيداً للمأموربه. بخلاف القاطع، فاعتُبر وجوده قاطعاً وفاصماً للهيئة الاتّصاليّة بين الأجزاء[1].

والحقّ أنّ ما ذكروه في المانع غير صحيح؛ لأنّه لا يُعقل تقييد الصلاة بعدم شيء؛ بأن يؤخذ العدم قيداً وشرطاً لها، بل هو ما اعتُبر وجوده مانعاً عن تحقّق الهيئة الاتّصالية المعتبرة فيها، ومضادّاً لها، واعتُبر القاطع قاطعاً ورافعاً للهيئة الاتّصالية كما ذكروه، وبناءً على ما ذكروه فإن اعتُبر عدم المانع قيداً وشرطاً فالكلام فيه هو الكلام في الشرائط؛ من التفصيل بين ما لو أُخذ بنحو صرف الوجود، أو نفس الطبيعة، أو العموم المجموعي، والأصل فيه الاشتغال عند الدوران بين الأقلّ والأكثر. وإن أُخذ بنحو العموم الاستغراقي؛ بأن يكون معنى «لاتُصلِّ في وبر ما لا يؤكل لحمه»، هو تقييد الصلاة المأمور بها بعدم كلّ فردٍ فردٍ من أفراد وبره، فمع الشكّ في فرد أنّه ممّا يؤكل لحمه أو لا يؤكل، فالأصل فيه البراءة من تقييد الصلاة بعدمه؛ لانحلال العموم الاستغراقي إلى نواهٍ متعدّدة عرفاً، وقامت الحجّة بالنسبة إلى ما عُلم أنّه من وبر ما لا يؤكل، وأمّا المشكوك فلا، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان.

لا يقال: نعم، ولكن قضيّة الاشتغال اليقيني بالصلاة هو تحصيل العلم بالفراغ، ولا يحصل إلّا بترك المشكوك.

لأنّه يقال: إنّ الصلاة وإن علم وجوبها، ولكن يشكّ في تقييدها بعدم هذا الفرد، ولم تقم حجّة على ذلك، فتكفي الصلاة المجرّدة عن هذا القيد.

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٤١١.

وبالجملة: ماهو المعلوم من الاشتغال بالتكليف هو التكليف بأصل الصلاة مع رعاية القيود المعلومة، وأمّا غيرها فلا حجّة ولا دليل على وجوب رعايتها، ويتفرّع على ذلك جواز الصلاة في اللباس المشكوك كونه من المأكول أو غيره.

وأمّا بناءً على ما اخترناه في معنى المانع ـ من أنّه ما جعل وجوده دافعاً ومضادّاً للصلاة ـ فمقتضى القاعدة هو البراءة في الفرد المشكوك مطلقاً؛ سواء جعل المانع صِرف وجوده، أو نفس الطبيعة، أو بنحو العموم الاستغراقي، أو المجموعي، فلو فُرض جعل مجموع أفراد ما لا يؤكل لحمه مانعاً، لو شُكّ في فردٍ أنّه منه أو لا، فمقتضى القاعدة جواز الصلاة في هذا الفرد؛ للشكّ في وقوع الصلاة في المجموع.

نعم لو صلّى مع جميع أفراد ما لايؤكل حتّى المشكوك بطلت؛ لتحقّق المانع يقيناً، وعلى هذا يجوز الصلاة في اللباس المشكوك لحمه، ولا يتوقّف ذلك ـ على هذا الفرض ـ على الانحلال بخلاف ما لو قلنا باشتراط الصلاة بعدم الموانع.

وهكذا الكلام في القاطع، فإنّ حكمه في صورة الشكّ حكم المانع على ما اخترناه.

وينبغي التنبيه على أمرين:

التنبيه الأوّل: هل الأصل في الأجزاء والشرائط هو الركنيّة؟

لو ثبت جزئيّة شيء للمأمور به في الجملة، وشُكّ في أنّه جزء على الإطلاق، فتفسد الصلاة بالإخلال به مطلقاً ولو سهواً، أو يختصّ جزئيّته بصورة الالتفات، فلا تفسد الصلاة لو أخلّ به سهواً وغفلةً.

والكلام فيه يقع في مقامات:

الأوّل: في بيان مقتضى الأصل العقليّ.

الثاني: في بيان الأصل النقليّ.

الثالث: في وجود دليل خاصّ على الصحّة أو البطلان وعدمه.

مقتضى الأصل العقلي في جانب النقيصة

أمّا المقام الأوّل : فذهب الشيخ الأعظمﷺ إلى عدم جريان الأصل العـقليّ، وأنّه يقتضي ركنيّته؛ لأنّ ما هو جزء حال التوجّه والالتفات جزء حال السهو والغفلة أيضاً، فبانتفائه ينتفي المركّب، والمأتيّ به ليس موافـقاً للـمأمور بـه؛ لأنّ الغـفلة لاتوجب تغيّر المأمور به ولا تغيّر الأمر المتوجّه إليه قبل الغفلة، ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر متوجّه إلى الغافل ؛ لعدم إمكان توجيه الخطاب نحو الغافل والساهي ـ بعنوانهما ـ بالصلاة الفاقدة للجزء؛ لأنّه لو خاطبه كذلك فإمّا أن لا يتذكّر أصلاً، فلا يوجب هذا الأمر انبعاثه وتحريك عضلاته نحو الفعل المأمور بـه، وإن تذكّر وزال سهوه وغفلته بسبب توجيه الخطاب نحوه كـذلك، خـرج عـن عـنوان السـاهي الذي هو الموضوع للحكم فـي ذلك الخـطاب، ويـصير مـحكوماً بـحكم الملتفت، وعلى أيّ تقدير فالخطاب الخاصّ به لغوٌ لايمكن صدوره من الحكـيم، وإذا امتنع ذلك في حقّه وجب عليه الإعادة بمقتضى الأمر الأوّل[1].

هذا، ولكن تُفصّي عن الإشكال بوجوهٍ؛ بمعنىٰ تصوير تكليف الناسي بالناقص وإمكانه؛ بنحوٍ تندرج هذه المسألة تحت مسألة دوران الأمر بين الأقـلّ والأكـثر؛ على وجهٍ يندفع به هذا الإشكال :

الوجه الأوّل : أنّ الباعث والمحرّك لجميع المكلّفين ـ الأعمّ من الذاكـرين والناسين ـ للامتثال والإتيان بالمأمور به، هو أمر واحد تعلّق بطبيعة الصلاة، ولكن لا اقتضاء له في مقام الثبوت بالنسبة إلى الناسي إلّا لتسعة أجزاء، وأمّا بالنسبة إلى الملتفت فهو يقتضي الإتيان بعشرة أجزاء، ولم تتعلّق الإرادة الجـدّية بـالنسبة إلى الأكثر في الناسي. فكلّ واحدٍ من الناسي والملتفت يتحرّكان نحو امتثال أمر واحد،

---

١ ـ فرائد الأصول : ٢٨٦ سطر ١٥.

وينبعثان عنه، وهو قوله تعالىٰ : ﴿أَقِمِ ٱلصَّلاةَ...﴾[1] إلى آخره، ولا يلزم أن يكون هناك أمران: تعلّق أحدهما بالصلاة الواجدة لعشرة أجزاء بالنسبة إلى الذاكر، وثانيهما بالواجدة لتسعة أجزاء بالنسبة إلى الساهي؛ حتّى يقال: باستحالة توجيه الخطاب نحو الساهي بعنوانه؛ وذلك لأنّ الداعي من الأمر: إمّا التوصّل إلىٰ الغرض والمصلحة، وإمّا لأجل أن يقصده في مقام الامتثال، وعلى أيّ تقدير لا يحتاج إلى توجيه أمر خاصّ بالناسي:

أمّا على الأوّل : فلاستيفاء الغرض والمصلحة بدون هذا الأمر أيضاً؛ لأنّ المفروض إتيانه بسائر الأجزاء، فهذا الأمر لغوٌ.

وعلى الثاني : فكذلك؛ لما عرفت من أنّ المحرّك لكلّ واحدٍ منهما هو الأمر المتعلّق بالصلاة، وأنّهما بصدد امتثاله وبقصده، غاية الأمر أنّ الناسي اعتقد الإتيان به، وأنّه منطبق على المأتيّ به، فإنّه لا تفاوت بين الذاكر والناسي إلّا في ترك الناسي بعض الأجزاء، وليس تركه بداعويّة الأمر، بل الأمر يدعو إلى الوجود والإيجاد، فتوجيه الأمر بالناقص إلى هذا الناسي لغوٌ، وإذا أمكن ذلك في مقام الثبوت فمرجع الشكّ ـ في مقام الإثبات ـ في جزئيّة الجزء المنسيّ وعدمها بالنسبة إليهما إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر، وقد عرفت أنّ الحقّ جريان البراءة فيه بالنسبة إلى الأكثر[2].

الوجه الثاني : ما ذكره الميرزا الشيرازيقدس سره وحاصله: أنّا سلّمنا عدم إمكان توجيه الخطاب بالناقص نحو الناسي، لكن يمتنع خطابه بالتامّ أيضاً، فهو في حال النسيان غير مخاطب أصلاً؛ لا بالتامّ ولا بالناقص، ومع ذلك فالمفروض أنّه أتى بالناقص، وبعد زوال النسيان والتفاته يشكّ في حدوث الأمر بالتامّ بالنسبة إليه؛ للشكّ في تحقّق الملاك، والأصل عدمه. نعم لو لم يأتِ بالناقص أيضاً فالضرورة

---

١ ـ الإسراء (١٧) : ٧٨، هود (١١) : ١١٤ .

٢ ـ اُنظر نهاية الأفكار ٣ : ٤٢٠ ـ ٤٢١ .

قاضية بوجوب الإتيان به[١]. انتهى.

وهذا الجواب وإن كان كافياً في ردّ الإشكال الذي ذكره الشيخ الأعظم، لكن التحقيق والواقع خلافه؛ لأنّ الأمر المتوجّه إلى جميع المكلّفين متوجّه إليه أيضاً حتى حال النسيان.

الوجه الثالث : ما نقله الميرزا النائيني تتئ عن بعض مقرّري بحث الشيخ تتئ في باب الخلل، وحاصله: أنّ امتثال الأمر لا يتوقّف على التفات المكلّف وتوجّهه إلى ما أُخذ عنواناً له بخصوصه؛ كي يقال بامتناع توجيه الأمر إلى الناسي بعد التفاته إلى نسيانه، بل يمكن الامتثال بالالتفات إلى ما ينطبق عليه من العنوان ولو من باب الخطاء في التطبيق، نظير قصد الأمر بالأداء أو القضاء أحدهما في مكان الآخر[٢]. انتهى.

واعترف الميرزا النائيني تتئ: بأنّ ذلك خطاء في التطبيق، لكن استشكل عليه: بأنّ المعتبر في صحّة البعث قابليّته للانبعاث، وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا يمكن صدوره، وما نحن فيه كذلك، فإنّ المفروض حينئذٍ أنّ امتثال الناسي دائماً من باب الاشتباه في التطبيق، فيقصد الأمر بالتامّ دائماً؛ لزعمه ذاكراً في الإتيان بالناقص في مقام الامتثال، فالأمر بالناقص ليس محرّكاً له أصلاً، بخلاف الأداء والقضاء، فإنّه قد يتّفق الاشتباه في التطبيق فيهما، فيعتقد بقاء الوقت الأدائي أو بالعكس[٣]. انتهى.

أقول : على فرض تسليم أنّ المقام من باب الاشتباه في التطبيق، لا يرد عليه هذا الإشكال؛ لأنّ معنى الاشتباه في التطبيق هنا أنّه يرى نفسه ملتفتاً وذاكراً، ولا يلتفت إلى نسيانه، فيقصد الأمر بالتامّ، وينبعث عنه دائماً، ولا ضير فيه؛ حيث إنّه

---

١ ـ أُنظر ما نقله المحقّق الحائري عن الميرزا في درر الفوائد : ٤٩١ ـ ٤٩٢.

٢ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٢١١ .

٣ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٢١١ ـ ٢١٢.

قصد الأمر المتوجّه إليه واقعاً، غاية الأمر أنّه زعم أنّه الأمر بالتامّ دون الناقص، لكن الحقّ أنّه ليس من باب الاشتباه في التطبيق حيث إنّه اعتقد أنّه ذاكر وقصد الأمر بالتامّ، فهو منبعث عنه واقعاً، لا عن الأمر بالناقص، والشاهد عليه: أنّ الأمر بالناقص وجوده كعدمه، فالحقّ عدم تماميّة هذا الوجه أيضاً.

وفصّل الميرزا النائيني رحمه الله : بين ما لو استوعب النسيان جميع الوقت وعدمه ؛ بجريان البراءة في الأوّل دون الثاني:

أمّا جريانها في الأوّل فلأنّ مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في أنّ المكلّف به في حقّ الناسي هل هو الطبيعة الواجدة للجزء المنسيّ، أو الطبيعة الفاقدة له؟ فهو من صغريات الشكّ بين الأقلّ والأكثر، بخلاف ما لو لم يستوعب النسيان جميع الوقت؛ لأنّ أقصى ما تقتضيه أصالة البراءة هو عدم جزئيّة الجزء المنسيّ حال النسيان فقط، ولا تقتضي عدمها في تمام الوقت، فلو كان المكلّف ناسياً في أوّل الوقت، وأتى بالناقص، وتذكّر في آخر الوقت بمقدارٍ يمكنه إيجاد الطبيعة بتمام ما لها من الأجزاء، فأصالة البراءة عن الجزء المنسيّ في حال النسيان، لاتقتضي عدم وجوب الفرد التامّ في ظرف التذكّر، بل مقتضى الأدلّة وجوبه؛ لأنّ المأمور به هو صِرف وجود الطبيعة التامّة الأجزاء والشرائط في مجموع الوقت ، ويكفي في وجوب ذلك التمكّن من إيجادها كذلك في جزءٍ من الوقت، ولو كان ذاكراً في أوّل الوقت، وعرض النسيان في آخره، فمقتضى استصحاب التكليف الثابت عليه في أوّل الوقت، هو وجوب القضاء والإتيان به تامّاً؛ للشكّ في سقوطه بسبب النسيان الطارئ[1]. انتهى ملخّصه.

أقول : لايخفى أنّ المفروض في محطّ البحث في المقام ، أنّ شرط جريان البراءة العقليّة، هو عدم الإطلاق في أدلّة الأجزاء، ولا في دليل المركّب، إذ مع

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٢٢٠ ـ ٢٢١ .

فرض إطلاق أدلّة الأجزاء مع عدم الإطلاق في دليل المركب فمقتضى إطلاق أدلّة الأجزاء، وجوب الجزء وجزئيّة المنسيّ حال النسيان أيضاً. فلا مجال للبراءة حينئذٍ، ولو فُرض الإطلاق في دليل المركّب دون دليل للأجزاء فهو أمارة على أنّ المكلف مأمور بالناقص، وأنّ الجزء المنسيّ ليس بجزء بالنسبة إليه حال النسيان، فلا مجال للبراءة أيضاً. فمحطّ البحث هو ما إذا لم يكن في البين إطلاق أصلاً؛ لا في دليل المركّب، ولا في أدلّة الأجزاء.

وحينئذٍ فيرد على ما ذكره ﷺ :

أوّلاً : أنّ المفروض الشكّ في جزئيّة الجزء المنسيّ. فإذا كان ناسياً في أوّل الوقت ومتذكّراً في آخره، وأتى بالناقص حال النسيان، فسواء قلنا بأنّه غير مكلّف حال النسيان أصلاً؛ لا بالتامّ ولا بالناقص، أم قلنا بأنّه مكلّف بالناقص، يشكّ في حدوث التكليف بالتامّ بعد زوال النسيان. فالأصل يقتضي عدمه؛ لأنّه مسبوقٌ به.

وثانياً : ما ذكره من أنّ مقتضى الأدلّة وجوبه، فهو خروج عن محطّ البحث ومورد النزاع؛ لما عرفت من أنّ محطّه ما إذا لم يكن إطلاق ودليل في البين أصلاً.

وثالثاً: ما ذكره من استصحاب التكليف في الذاكر أوّل الوقت الناسي في آخره.

فيه : أنّ تكليفه بالتمام أوّل الوقت موضوعه الذكر، والمفروض زواله وعروض النسيان عليه الموجب لرفع التكليف بالتمام عنه، كما هو مقتضى مذهبهم: من جعل النسيان وغيره من الأعذار العقليّة من حدود التكليف وقيوده، المستلزم لعدمه حين طروّه.

فتلخّص : أنّ التفصيل المذكور غير صحيح .

ثمّ إنّهم ذكروا في المقام: أنّه مع إطلاق دليل الجزء المنسيّ الشامل لحال السهو والنسيان، فهو يقتضي عدم تكليفه ببقيّة الأجزاء، ومع عدم الإطلاق، واحتمال

أنّ جزئيّته مقصورة على حال الذكر، فالمرجع هو البراءة[١]. لكن هذا الكلام إنّما هو في مقام الثبوت.

مقتضى الأدلّة في نسيان الجزء والشرط

وأمّا في مقام الإثبات وسرد الأدلّة فليس هنا قاعدة كلّيّة شاملة لجميع الموارد، بل الموارد مختلفة في تحقّق الإطلاق وعدمه.

نعم الغالب في دليل المأمور به عدم الإطلاق فيه، مثل: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَاةَ﴾[٢] ﴿وَأَقِيمُوا ٱلصَّلَاةَ﴾[٣] ونحوهما من الأوامر الكلّيّة القانونيّة؛ لأنّها في مقام جعل القانون وبيان أصل الوجوب.

ثمّ إنّه فصّل بعضهم: بين القول بمجعوليّة جزئيّة الجزء استقلالاً المستفادة من مثل: (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب)[٤]، وبين القول بانتزاعها من الحكم التكليفي المجعول بمثل «صلِّ مع الفاتحة»، فحكم ببقاء جزئيّة الجزء حال النسيان في الأوّل؛ لشمول دليل الجزئيّة له حينئذٍ دون الثاني، فلا مجال للبراءة في الأوّل؛ لشمول دليل الجزئيّة لحال النسيان فيه وجريان البراءة في الثاني؛ لعدم إمكان شمول أدلّة التكاليف لحال النسيان[٥].

أقول: أمّا القائلون بأنّ النسيان ونحوه من الأعذار العقليّة ليست من حدود التكليف وقيوده ـ كما هو المختار ـ فهم في فُسحة من أصل الإشكال.

---

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول ٤ : ٢١٦ ، ونهاية الأفكار ٣ : ٤٢٣ .

٢ ـ الإسراء (١٧) : ٧٨ ، هود (١١) : ١١٤ .

٣ ـ البقرة (٢) : ٤٣ .

٤ ـ عوالي اللآلي ١ : ١٩٦ / ٢ و ٢: ٢١٨ / ١٣، مستدرك الوسائل ٤ : ١٥٨، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ١ ، الحديث ٥ .

٥ ـ أُنظر فرائد الأُصول : ٢٨٦ سطر ٢١، فوائد الأُصول ٤: ٢١٦ ـ ٢١٧ .

وأمّا القائلون : بأنّها من حدود التكليف وقيوده، وأنّه يمتنع تكليف الناسي والغافل ـ كالمحقّق العراقي‏ ـ فأجابوا عنه تارةً: بأنّه لا فرق في المقام بين نحوي الجعل الوضعي والتكليفي، فإنّ الأوامر التكليفيّة المنتزعة عنها الجزئيّة والشرطيّة، وكذلك النواهي المنتزعة عنها المانعيّة، مثل : «لاتُصلِّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» فهي إرشاديّة ، لا مولويّة نفسيّة، فيمكن توجيهها نحو الناسي أيضاً، فلا فرق بينها وبين مثل: (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب)، فكما تستفاد الجزئيّة للفاتحة منه، ويشمل إطلاقها حال النسيان ونحوه، فكذلك مثل «صلِّ مع الفاتحة».

وأُخرى: بأنّه سلّمنا أنّ هذه الأوامر والنواهي ليست إرشادية، بل مولويّة نفسيّة؛ بدعوى أنّ المولى فيها في مقام بيان الحكم التكليفي، لكن نقول: استحالة تكليف الناسي والغافل ليست من الضروريّات؛ حتّى يقال: إنّه من القرائن الحافّة بالكلام المانعة عن انعقاد الظهور له ابتداءً، بل هو من الأحكام العقليّة النظريّة التي تفتقر إلى التفكّر والتأمّل، وحينئذٍ فلا يمنع عن انعقاد الظهور.

نعم بعد حكم العقل بذلك بالتأمّل والتدبّر يرفع اليد عن حجيّة ظهوره، لكن يمكن التجزئة في ذلك بأن يرفع اليد عن حجّيّة ظهوره بالنسبة إلىٰ الحكم التكليفي، ويبقى حجّيّته بالنسبة إلىٰ الحكم الوضعيّ، كالجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة لشيء المنتزعة منه.

وثالثةً : مع الإغماض عن ذلك كلّه لا مانع من التمسّك بإطلاق المادّة في مثل قوله : «اُسجد في صلاتك» ونحوه؛ لأنّه يستفاد منه أنّ طبيعة السجدة مطلوبة مطلقاً بلاقيدٍ وشرط[1].

هذه خلاصة الوجوه التي ذكرها المحقّق العراقيّ، ولكنّها فاسدة:

أمّا الوجه الأوّل ففيه : أنّه ليس معنى الإرشاديّة استعمال الأمر أو النهي ـ في

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٤٢٤ .

مثل «اُسجد في صلاتك» و «لاتُصلِّ في وبر ما لا يُؤكل لحمه» ـ في معنىً اسميّ، وهو جزئيّة ذلك الجزء أو شرطيّة الشرط أو مانعيّة شيء؛ بمعنى عدم استعمال الأمر والنهي الإرشاديّ في البعث والزجر، بل الأمر والنهي مستعملان دائماً في البعث والزجر؛ من دون فرق بين النفسيّين منهما والغيريّين لغرض الإرشاد أو غيره، غاية الأمر أنّه قد يتبادر منهما عند العرف والعقلاء: أنّ البعث والزجر إنّما هما لأجل أنّ المبعوث إليه محبوبٌ ومطلوب نفساً وذاتاً، وأنّ المزجور عنه مبغوضٌ ذاتاً للآمر، وقد يتبادر منهما عندهم جزئيّة شيء أو شرطيّته أو مانعيّة شيء، كما في «صلِّ مع الطهارة» أو «اُسجد في صلاتك» ونحوهما من الأوامر والنواهي المتعلِّقة بأجزاء الصلاة وشرائطها وموانعها، وكما لايمكن توجيه الأمر والنهي إلى الناسي في الأوامر والنواهي النفسيّة المولويّة، كذلك في الأوامر والنواهي الإرشاديّة.

وأمّا **الوجه الثاني ففيه**: أنّ ما ذكره إنّما يمكن فيما له ظهوران؛ أحدهما تابع للآخر وناشٍ عنه، كما لو قام أمارة على وجوب شيء، فإنّ ظهورها في الوجوب يستلزم ظهورها في عدم حرمة ذلك الشيء، وحينئذٍ فلو سقط ظهورها في الوجوب لأجل المعارضة مع أمارة اُخرى ـ مثلاً ـ عن الاعتبار، أمكن التفكيك بينه وبين لازمه من الظهور الثاني في عدم حجّيّة الأوّل دون الثاني، فهذا الظهور الثاني تابع للأوّل في الظهور، لا في الحجّيّة، على تأمّل في ذلك أيضاً.

وأمّا لو لم يكن هناك إلّا ظهور واحد فلا يصحّ فيه ما ذكره، وما نحن فيه من قبيل الثاني، فإنّ الجزئيّة والشرطيّة منتزعتان من الأمر بالجزء والشرط، وكذلك المانعيّة من النهي عند العرف والعقلاء؛ لظهورهما في ذلك، وحيث إنّه لايمكن توجيه التكليف إلى الناسي وبعثه بعنوان الناسي إلى فعلٍ أو زجره عنه، وثبت ذلك ولو بالكشف بعد التأمّل والتدبّر، فليس هنا ما ينتزع عنه الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة بالنسبة إلى الناسي، فما ذكره: من أنّ امتناع تكليف الناسي ليس من

البديهيّات، ليكون من القرائن الحافّة المانعة عن انعقاد الظهور، مسلّم، لكنّه يكشف ـ بعد النظر والتأمّل ـ عن عدم توجيه الخطاب إليه من الأوّل، ومع عدم توجّه التكليف إليه لا منشأ لانتزاع الجزئيّة والشرطيّة للمنسيّ.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ فيما نحن فيه أيضاً ظهورين: أحدهما في الحكم التكليفي، وثانيهما في الحكم الوضعي؛ أي الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، لكن ما ذكرنا من إمكان التفكيك بين الظهورين يتأتّى فيما نحن فيه؛ لأنّه مع امتناع توجيه التكليف نحو الناسي، فلا تكليف بالنسبة إليه حتّى ينتزع منه الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة؛ لعدم وجود منشأ انتزاعها.

وممّا ذكرنا يظهر: ما في الوجه الثالث الذي ذكره من التمسُّك بإطلاق المادّة، فإنّ فيه: أنّ قضية الكشف عن المصلحة بإطلاق المادّة ليس أمراً جُزافيّاً؛ كيف؟! وهو مورد البحث والكلام بين الأشاعرة والعدليّة، والكشف عن المصلحة إنّما هو بعد ثبوت التكليف وتحقّقه، ومع قصوره وعدم ثبوته فلا كاشف عن المصلحة، كما هو المفروض بالنسبة إلى الناسي.

مقتضى الأصل الشرعي في المقام

فانقدح ممّا ذكرنا: أنّ مقتضى الأصل العقلي في المقام هو البراءة.

وأمّا الأصل الشرعي والبراءة الشرعيّة فمحطّ البحث في المقام هو ما إذا ثبت إطلاق الأدلّة الدالّة على الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة وشمولها لحال النسيان؛ كي يحكم بارتفاعها بحديث الرفع، بخلاف ما هو محطّ البحث في البراءة العقليّة.

فنقول: مقتضى القاعدة مع حفظ الإطلاق هو الإعادة أو القضاء بعد التذكّر، وإنّما الكلام في أنّه هل يمكن رفع اليد عن الإطلاق بحديث الرفع أو لا؟ فالحكم برفع الجزئيّة والشرطيّة يفتقر إلى ثبوت أمرين:

أحدهما : شمول حديث الرفع لما نحن فيه من الشبهات في الأحكام الوضعيّة.

ثانيهما : إثبات أنّ الباقي من الأجزاء مصداق للمأمور به.

ومع عدم إثبات هذين الأمرين فالقاعدة تقتضي الاشتغال ، كما هو قضيّة إطلاق دليل الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة وشمولها لصورة النسيان؛ سواء كان بلسان الوضع أم التكليف؛ لعدم موافقة المأتيّ به للمأمور به.

وتوضيح الكلام في ذلك يفتقر إلى تقديم أُمور :

الأوّل : أنّ الأوامر المتعلّقة بالطبائع المنحلّة إلى الأجزاء والشرائط كالصلاة، وإن كانت تدعو إليها ابتداءً، لكن حيث إنّ الصلاة ليست إلّا عبارة عن تلك الأجزاء، فهي في الحقيقة تدعو إليها، كما لو أمر ببناء المسجد، فإنّه أمر بتأليف أجزائه وتحصيلها.

الثاني : ليس معنى حكومة الأدلة الثانويّة ـ كأدلّة نفي الحرج والضرر والرفع سوى «ما لا يعلمون» ـ على الأدلّة الأوليّة المتكفّلة للأحكام الأوّليّة، هو رفع الحكم الفعلي الذي تعلّقت به الإرادة الجدّيّة حتّى حال النسيان والخطاء ـ مثلاً ـ فإنّ مرجعه إلى النسخ المستحيل، بل المراد أنّه يكشف بها بعروض هذه الطوارئ عن عدم تعلُّق الإرادة الجدّيّة بالنسبة إليه، وعدم تطابق الإرادة الجدّيّة مع الاستعماليّة في مقام الجعل الكلّي القانوني؛ أي جعل جزئيّة الجزء وشرطيّة الشرط ومانعيّة المانع.

الثالث : قد يحتمل في حديث الرفع أنّ المراد من رفع النسيان هو رفع المنسيّ، فإنّ رفع نفس النسيان غير معقول، فلابدّ أن يراد منه رفع المنسيّ بادّعاء أنّه نفس النسيان؛ لما بينهما من نحو من الاتّحاد والارتباط.

ثمّ إنّ المنسيّ عبارة عن الجزء ـ مثلاً ـ وهو غير قابلٍ للرفع الحقيقيّ، بل

رفعه باعتبار رفع حكمه وبلحاظه، مثل : (يا أشـباه الرجـال ولا رجـال)[1]، فـهو المرفوع.

والحاصل : أنّ هنا ادّعاءين :

أحدهما : ادّعاء أنّ النسيان هو المنسيّ.

ثانيهما : ادّعاء أنّ رفع حكم المنسيّ هو رفع نفسه .

لا يقال : إنّ استعمال النسيان في المنسيّ مجازٌ، وإسناد الرفع إليـه بـاعتبار حكمه، وأنّ تغيير السياق إنّما هو لأجل المتابعة للآية الشريفة : ﴿ رَبَّنا لاٰ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينا أَوْ أَخْطَأْنا﴾[2] الآية، فالمراد بالنسيان هو المنسيّ، وكذلك في الخطاء، كما في «ما استُكرهوا عليه».

لأنّ التحقيق : هو أنّ تغيير السياق في الحديث الشريف لنكتة أُخرىٰ، وهي أنّ الإكراه قد يتعلّق بالوجود، وقد يتعلّق بالعدم، وكذلك عدم القدرة والطـاقة قـد يتعلّق بالوجود، وقد يتعلّق بالعدم، وكذا الاضطرار والجهل في «ما لا يعلمون» قد يتعلّقان بالموضوع، وقد يتعلّقان بالحكم النفسي أو الغيري، كـالجزئيّة والشـرطيّة والمانعيّة، والموضوع المجهول قد يكون موضوعاً لحكم نفسيّ أو لحكم غـيريّ، كالجزء والشرط والمانع، ولذلك عبّر عنه في الحديث بالموصول، بخلاف الخطاء والنسيان، فإنّ تعلّقهما بالوجود والعدم ليس علىٰ وتيرة واحدة، فإنّ في صورة الترك نسياناً يتعلّق النسيان بنفس الجزء المتروك، فيذهل عن الجزء فيتركه، بخلاف ما لو أوجد شيئاً نسياناً، كالتكلّم ونحوه في الصلاة، فـإنّ النسـيان مـتعلّق بـمنشأ ذلك، فيذهل عن أنّه في الصلاة، فيتكلّم عن إرادة واختيار، وهكذا في الخطاء.

وحينئذٍ فلو عبّر عنه : بـ«مانسوا» و «ما أخطؤوا» ـ كما في (ما اضطُرّوا إليه)

---

١ ـ نهج البلاغة (شرح محمّد عبده) : ١٢٣ .

٢ ـ البقرة (٢) : ٢٨٦ .

ـ لم يشمل الإيجاد نسياناً أو خطاءً؛ لما عرفت من عدم تعلّق النسيان بنفس الوجود، بل بمنشئه، فعبّر عليه السلام فيهما بالنسيان والخطاء، ليشمل القسمين؛ أي نسيان الوجود والعدم ومتعلّق الحكم نفسيّاً أو غيريّاً، فمعنى رفع النسيان رفعه بما له من الآثار التي هو منشؤها ، وفي الحقيقة يتعلّق الرفع بما هو مسبّب عن النسيان بلا واسطة أو مع الواسطة، وحينئذٍ فلا يحتاج إلى ادّعاء أنّ النسيان عين المنسيّ.

الرابع : لو نسي الجزء أو الشرط فتركهما، فهل يتعلّق النسيان بوجود الجزء المنسيّ، فينسىٰ وجوده فيتركه ـ كما هو صريح كلام المحقّق العراقي[1] ـ أو أنّه متعلّق بالعدم ـ كما هو ظاهر كلام الميرزا النائيني قدس سره[2] ـ أو أنّه متعلّق بذات الجزء وطبيعته؟ وجوهٌ.

والحقّ هو الأخير، فإنّ ترك الجزء مسبّب عن الذهول وغروب الذهن عن طبيعة سورة الفاتحة ـ مثلاً ـ فلا يوجد مصداقها في الخارج، وكذلك الشرط؛ لأنّ المفروض أن لا وجود خارجيّ له في صورة النسيان حتّى يتعلّق به النسيان، ومعنى رفع طبيعة الجزء والشرط هو رفع حكمهما؛ أي الجزئيّة والشرطيّة أو الوجوب التكليفي الذي هو منشأ انتزاعهما، لا باعتبار أظهر الآثار؛ لاحتياج ذلك إلىٰ مؤونة زائدة وادّعاء آخر، وهو ادّعاء أنّ ذلك الأثر الظاهر هو جميع الآثار؛ حتّىٰ يصحّ إسناد الرفع باعتباره مع ترتّب سائر الآثار.

ولو سلّمنا ذلك لكن ما هو أظهر الآثار هنا هي الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة؛ لعدم المؤاخذة هنا؛ حتّى يقال: إنّها هي أظهر الآثار.

إذا عرفت ذلك فالحقّ جريان البراءة الشرعيّة فيما نحن فيه أيضاً ؛ حيث إنّ الأمر متعلّق بنفس الطبيعة المنحلّة إلى الأجزاء والشرائط وعدم الموانع، وهو

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٤٢٦ .

٢ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٢٢٤ .

بحسب إطلاقه شامل لجميع حالات المكلّفين، كما عرفت ذلك في الأمـر الأوّل، وبعد ملاحظة حديث الرفع وإسناده إلى النسيان، يكشف ذلك عن عدم تعلّق الإرادة الجدّيّة بالجزء المنسيّ حال النسيان؛ حيث إنّ المولى كان عالماً بذلك، ولم نعلم به؛ ولخفاء ذلك علينا حكمنا بالإطلاق والشمول لحال النسيان أيضاً، لكن بعد الاطّلاع على حديث الرفع، كشفنا به عن عدم تعلّق الإرادة الجدّيّة في مقام جعل القـانون والحكم الكلّي، الذي هو المصحّح لإسناد الرفع إليه، وإلّا فليس في الواقع حكـم حتّى يسند الرفع إليه، بل هو كالتخصّص، وليس المراد رفع الحكـم الثـابت الذي تعلّقت به الإرادة الجـدّية أيـضاً؛ كـي يسـتشكل عـليه: بأنّ مـرجـعه إلى النسـخ المستحيل، كما أورده الميرزا النائيني ﴿قدس سره﴾ في المقام على البراءة الشرعيّة[1]؛ وذلك لأنّه كما لايلزم من دليل نفي الحرج ونحوه النسخ المستحيل، فكذلك لايلزم مـن حديث الرفع ذلك.

وبذلك يظهر اندفاع جميع الإشكالات التي أوردها المحقّق العراقي ﴿قدس سره﴾:

ومنها : أنّه لابدّ أن يتعلّق الرفع بما تعلّق به الجعل، ومتعلّق الجعل هو طبيعة الجزء والشرط والمانع، والنسيان لا يتعلّق بالطبيعة، بل بالوجود والفرد الخارجـي منها، ولا أثر لوجودها الخارجي ـ حتّى يسند الرفع إليـه بـلحاظه ـ إلّا الصـحّة، وإسناد الرفع إلى الجزء المنسيّ بلحاظ أثر الصحّة يُنتج مـاهو خـلاف المـقصود؛ حيث إنّ المقصود تصحيح الصلاة بحديث الرفع، لا رفع صحّتها[2]. انتهى.

وفيه : أوّلاً : أنّ النسيان أيضاً متعلّق بالطبيعة، فإنّ الناسي يذهل عن طبيعة الجزء والشرط، فيترك ما هو مصداقها الخارجي، كما أنّ متعلّق الجعل أيضاً هـي الطبيعة، فمتعلّقهما واحد.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٣ : ٣٤١ .

٢ ـ اُنظر نهاية الأفكار ٣ : ٤٢٩ .

والحاصل: أنّ الوجود والإيجاد يتوقّفان على لحاظ الطبيعة، فغروب الطبيعة عن الذهن يصير منشأً لعدم إيجاد فردها ومصداقها الخارجي.

وثانياً: سلّمنا أنّ النسيان متعلّق بالوجود والمصداق الخارجي للجزء، لكن الفرد الخارجي عين الطبيعة مع الخصوصيّات، فيصحّ رفعه بلحاظ آثار الطبيعة، وأمّا الصحّة فلايمكن الرفع بلحاظها؛ حيث إنّها من الآثار العقليّة؛ لأنّها عبارة عن موافقة المأتيّ به للمأمور به، ولابدّ في الأثر ـ الذي بلحاظه يُسند الرفع إلى ذيه ـ قابليّته للوضع والرفع، والصحّة ليست كذلك.

ومن الإشكالات ما ذكره هوﷺ **أيضاً**: وهو أنّ المرفوع لابدّ أن يكون قابلاً للإتيان به، وقدرةُ المكلّف عليه مع قطع النظر عن حديث الرفع، وحينئذٍ فإن اُريد في المقام رفع الجزء والشرط في صورة النسيان من حيث دخلهما في الملاك والمصلحة، فهو أمر تكوينيّ غير قابل للرفع، وإن اُريد رفع الحكم التكليفي ـ أي وجوب الجزء والشرط حال النسيان ـ فهو غير قابل لذلك؛ حيث إنّ المكلّف لايتمكّن من الامتثال والإتيان به؛ لامتناع تكليف الغافل[1]. انتهى.

وفيه: أنّه منافٍ لما ذكره قُبيل هذا في بيان عدم الفرق ـ في استفادة الحكم الوضعي وانتزاعه ـ بين القول: بأنّ الحكم الوضعيّ مجعولٌ بنفسه بمثل: (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب)، وبين القول بانتزاعه من الحكم التكليفي من مثل «صلِّ مع الطهارة، أو السجود»، ومعه لا إشكال في صحّة إسناد الرفع إلى الجزء بلحاظ آثاره الشرعيّة؛ لإمكان استفادة الجزئيّة منه حال النسيان.

ومنها ـ وهو المهمّ من الإشكالات في المقام ـ ما ذكره هو والميرزا النائيني ﷺ: وهو أنّ وجوب الصلاة تكليف واحد لتعلُّق أمرٍ واحدٍ بها، لا تكاليف عديدة، وغاية ما يستفاد من حديث الرفع: هو رفع التكليف الفعلي عن المجموع من

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣: ٤٢٩.

حيث المجموع، ولكن لايستفاد منه وضع الباقي ووجوبه؛ لأنّ الرفع لا يتكفّل الوضع، فحيث إنّه لايثبت ذلك بحديث الرفع، فمقتضى المصالح النفس الأمريّة وملاكات الأحكام الشرعيّة، هو وجوب الإتيان بها ثانياً وإعادتها تامّة الأجزاء بعد الذكر وزوال النسيان[1]. انتهى.

واندفاع هذا الإيراد والإشكال أيضاً يظهر ممّا تقدّم؛ حيث إنّ حديث الرفع لايرفع التكليف الفعلي الذي تعلّقت به الإرادة الجدّيّة؛ لما عرفت من أنّه نسخ محال، بل الرفع متعلّق بالجعل القانوني، فهو كاشف عن عدم تعلّق الإرادة الجدّية بالنسبة إلى الناسي، ولذلك قال: إنّه دفع في الحقيقة لا رفع، وحينئذٍ فمع الحكم بعدم جزئيّة الجزء المنسيّ أو شرطيّته بالحديث، يصير الباقي مأموراً به بالجعل الأوّل، لا بحديث الرفع؛ كي يقال: إنّ الحديث لا يتكفّل الوضع.

وأمّا قياس الميرزا النائيني‏ﷺ ما نحن فيه بما إذا لم يصلِّ أصلاً نسياناً، وأنّه كما تجب الإعادة هناك، كذلك في ما نحن فيه؛ أي ترك الجزء أو الشرط نسياناً[2]، فهو من الغرائب والأعاجيب؛ للفرق الواضح بين المقيس والمقيس عليه، **فإنّه** في صورة الترك رأساً نسياناً لم يأتِ بشيء حتّى يحكم بالإجزاء، بخلاف ما نحن فيه.

فتلخّص : أنّ الحقّ هو جريان البراءة الشرعيّة في المقام.

هذا تمام الكلام في النقيصة السهويّة.

في تصور الزيادة

وأمّا الزيادة العمديّة والسهويّة : فقبل التعرّض لبيان مقتضى القواعد العقليّة والنقليّة لابدّ من تقديم أمرٍ: وهو أنّه لا إشكال في تصوّر النقيصة في الصلاة حقيقةً،

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٤٢٩ ، فوائد الأُصول ٤ : ٢٢٦ ـ ٢٢٧ .

٢ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٢٢٦ .

فإنّه لو ترك المكلّف بعض أجزاء الصلاة ـ التي هي عبارة عن نفس الأجزاء الكثيرة في لحاظ الاعتبار، فيأمر بها، فينتزع منه الآمر والمأمور والمأمور بـه، وكـلّ مـن المأمور به وجزئه وشرطه في عرضٍ واحد ـ فإنّه يصدق عليه أنّه نقص في صلاته في مقام الامتثال، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

وإنّما الإشكال في تصوير الزيادة الحقيقيّة في المأمور به في مقام الامتثال، وأنّه هل يمكن تصوّرها أو لا؟

والتحقيق : هو الثاني؛ لأنّ معنى الزيادة في المأمور به ـ بما أنّه مأمورٌ به ـ هو زيادتها فيها بنحوٍ يصير جزءً لها بما أنّها مأمور بها، وهو مستحيل، فلو أتى بجزءٍ زائد، كما إذا قرأ الفاتحة في صلاته مرّتين، فالثانية لاتصير جزءً للصلاة المكتوبة؛ كي يعدّ ذلك زيادة في المكتوبة حقيقةً، بل هو ضمّ شيء خارج عن المأمور به إليه. نعم يصدق عليه الزيادة في المأمور به عرفاً؛ حيث إنّ معنى الزيادة عند العرف : هو الإتيان بما هو من سنخ أجزاء الصلاة زائداً على ما يعتبر فيها، ولا فرق في ذلك بين اعتبار كلّ واحدٍ من الأجزاء والمركّب بنحو اللّا بشرط أو بشرط لا، خلافاً لصاحب الكفاية حيث ذكر : أنّه لابدّ أن يعتبر الماهيّة المركّبة بشرط لا؛ لتتصوّر الزيادة فيه، وأن لا يعتبر في الجزء والشرط ذلك ـ أي بشرط لا ـ فإنّه لو اعتبر الجزء بشرط لا فهو من قبيل النقيصة لا الزيادة[1]، وتبعه في ذلك المحقّق العراقي قدس سره[2].

أقول : لو اعتبر الفاتحة في الصلاة بشرط لا عن فاتحة أُخرى جزء للصلاة، فهو ينحلّ إلى جزءٍ وهو الفاتحة، وشرط للجزء وهو قيد الوحدة، فلو أخلّ بالشرط، وقرأ الفاتحة مرّتين، يصدق عليه الزيادة العمديّة عرفاً؛ من حيث إنّه زاد في صلاته فاتحةً، والنقيصة من حيث الإخلال بشرط الجزء، ويمكن استناد البطلان إلى كـلّ

١ ـ كفاية الأُصول : ٤١٨ .

٢ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٤٣٧ .

واحدٍ منهما.

والحاصل : أنّ الزيادة الحقيقيّة غير متصوّرة في المأمور به.

وذهب **المحقّق العراقي**ﷺ إلى إمكان تصوير الزيادة الحقيقية أيضاً، ومهّد لذلك مقدّمات :

الأُولىٰ : الزيادة إنّما تتحقّق إذا كان المزيد من جنس المزيد عليه، فلو صُبّ دبسٌ على سَمْن في إناء، فلا يقال: «إنّه زاد السَّمنُ» إلّا باعتبار ما في الظرف.

الثانية : لابدّ في صدق الزيادة من كون المزيد عليه محدوداً بحدٍّ خاصّ.

الثالثة : اعتبار المركّب وتقديره قبل تعلّق الأمر به يتصوّر على أنحاء ثلاثة:

أحدها : أن يعتبر الأجزاء والشرائط في مقام التقدير بشرط لا عن الزيادة.

ثانيها : أن يعتبرها لا بشرط عن الزيادة؛ بمعنى أن لا يعتبر البشرط لائيّة، ولايعتبرها في نفس الطبيعة أيضاً، مثل أن يعتبر الركوع جزءً للصلاة بدون اعتباره بشرط لا ولا مجرّد الطبيعة.

وثالثها : أن يعتبر الطبيعة ـ أي طبيعة الأجزاء ـ جزءً للصلاة بنحو اللّابشرط؛ بحيث كلّما تحقّق فرد منها صار جزءً للصلاة، وحينئذٍ فإن اعتبر الأجزاء والشرائط في مقام الاعتبار قبل تعليق الأمر بها بشرط لا، فلا تتصوّر الزيادة حينئذٍ، بل يرجع إلى النقيصة، وإن اعتبرها بالنحو الثاني فكذلك لاتصدق الزيادة حقيقةً؛ حيث إنّه وإن لم يلاحظ الأجزاء والشرائط بشرط لا ـ كما في الفرض الأوّل ـ لكن ليس بنحو اللّابشرط أيضاً، فالزيادة خارجة عن دائرة الملحوظ، فلا تصدق الزيادة؛ لما عرفت في المقدّمة الأُولى من أنّه لابدّ في صدق الزيادة حقيقة من كون المزيد من سنخ المزيد عليه، وليس المفروض كذلك، وإن اعتبرها بنحو الفرض الثالث؛ بأن اعتبر طبيعة الأجزاء والشرائط جزءً وشرطاً للصلاة بنحو اللّابشرط، فيتصوّر الزيادة الحقيقيّة حينئذٍ مطلقاً؛ سواء تعلّق الأمر بها بعد التقدير بنحو اللّابشرط بنحو الفرض

الأوّل، أم الثاني، أم الثالث:

أمّا لو كان تعلّق الأمر بها بنحو الفرض الأوّل فظاهر؛ لأنّ المفروض أنّه اعتُبرت الطبيعة في مقام التقدير بنحوٍ كلّما يتحقّق فرد منها صار جزءً للصلاة قبل تعلّق الأمر، وأمّا بعد تعلّق الأمر بها بنحو الفرض الأوّل أو الثاني، فهو وإن لم يصدق الزيادة في المأمور به، لكن تصدق الزيادة في الصلاة بصيرورتها جزءً للصلاة، لا للمأمور به، وأمّا إن كان تعلّق الأمر بنحو الفرض الثالث؛ بأن اعتبر الأجزاء والشرائط لا بشرط، وعلّق الأمر بها كذلك، فتحقّق الزيادة حينئذٍ إنّما هو لأجل أنّ الأمر تعلّق بنفس الطبيعة بنحو اللّابشرط، وهو يقتضي صِرْف الوجود، فتكون الطبيعة محدودة بحدٍّ خاصّ بسبب الأمر، فلو زاد في الصلاة، كما لو أتى بالركوع بعد الإتيان به أوّلاً، فقد بدّل الحدّ بحدٍّ آخر، كما أنّه يصدق ـ بصبّ ماءٍ على ماءٍ آخر محدود ـ أنّه زاد فيه، وبدّل حدّه الخاصّ بحدٍّ آخر.

ثمّ إنّه بعد إمكان تصوير الزيادة حقيقةً في الصلاة يحمل عليها قوله عليه السلام: (**من زاد في صلاته فعليه الإعادة**)[1]، ولا داعي على حمله على الزيادة العرفيّة[2]. انتهى.

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر:

الأوّل: أنّ الفرض الثاني الذي ذكره لاعتبار الأجزاء والشرائط ممّا لا محصّل له؛ لأنّه لا يخلو الأمر: إمّا أن يعتبر الركوع فيه بشرط لا وبقيد الوحدة، أو لابشرط.

وبعبارة أُخرى: إمّا أن تعتبر الوحدة قيداً للجزء فيه أو لا، والأوّل هو الفرض الأوّل الذي ذكره بعينه، والثاني يرجع إلى الفرض الثالث بعينه، والواقع لايخلو عن

---

١ ـ الكافي ٣: ٣٥٥ / ٥، وسائل الشيعة ٥: ٣٣٢، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٩، الحديث ٢.

٢ ـ نهاية الأفكار ٣: ٤٢٩ ـ ٤٣٦.

أحدهما. فليس ذلك فرضاً آخر غير الأوّل والثالث.

الثاني : أنّ ما ذكره في الفرض الثالث : من اعتبار الجزء نفس الطبيعة بنحو اللّابشرط... إلى آخره، يرد عليه أنّه لو اعتبر نفس طبيعة الجزء أو الشرط جزءً وشرطاً، فمعناه أنّ نفس طبيعة الركوع ـ مثلاً ـ اعتُبرت جزءً للصلاة، وتتحقّق في الخارج بأوّل فردٍ يوجد فيه، فيصير جزءً للصلاة، فتتحقّق الطبيعة بتمامها، وحينئذٍ فلايصير الفرد الثاني منها جزءً لها.

وبعبارة أُخرىٰ : لو جعل الجزئيّة لطبيعة الركوع بدون اعتبار السريان فيها، يتحقّق ذلك الجزء بالمصداق الأوّل منها، ولا يصير الفرد الثاني منها جزءً لتحقّق الطبيعة ـ بتمامها بالفرد الأوّل من الركوع. نعم لو اعتبر الجزء الطبيعة السارية ـ ولو إلى حدٍّ خاصّ ـ يصير الفرد الثاني والثالث جزءً للصلاة.

الثالث ـ وهو العمدة ـ: أنّ ما ذكره من الاعتبارات الثلاثة للأجزاء والشرائط في مقام الاعتبار والتقدير ـ قبل تعلُّق الأمر بها ـ فيه :

أوّلاً : أنّ مجرّد الاعتبار وتقدير الأجزاء لا يصير صلاةً مكتوبة؛ ليصدق عليها أنّها زيادة في المكتوبة، بل المكتوبة عبارة عن الصلاة المأمور بها، فلو اعتبر الأجزاء لا بشرط عن الزيادة، ولكن أمر بها بنحو البشرط لا، لم يعدّ ما اعتبره وقدّره صلاةً مكتوبةً، فالمكتوبة هي المأمور بها، وقبل تعلّق الأمر بها لاتعدّ مكتوبةً.

وثانياً : لو فرض أنّ نفس طبيعة الأجزاء اعتبرت جزءً؛ بنحوٍ كلّما أتى به من مصاديقها صار جزءً للصلاة، وأُمر بها بأحد الأنحاء الثلاثة، صارت محدودة بالأمر، وحينئذٍ فالزيادة إمّا في المقدّر أو في المأمور به:

وعلى الأوّل : فالمفروض أنّه اعتبر الأجزاء نفس الطبيعة؛ بحيث كلّما أتى به من أفرادها صار جزءً للصلاة، فلا تتحقّق الزيادة.

وعلى الثاني : ففيه : أنّ المأمور به محدودٌ بحدٍّ خاصّ يتعلّق الأمر به؛ بحيث

يمتنع دخْل شيء آخر فيه، فلو فرض أنّه قرأ الفاتحة مرّة أُخرى لم تكن هي زيادة في الصلاة حقيقةً، بل هو ضمّ شيء إلى شيء.

فتلخّص : أنّ ما ذكره في بيان تصوير الزيادة الحقيقيّة غير صحيح.

نعم تصدق الزيادة العرفيّة فيما لو ركع ثانياً بعنوان الجزئيّة للصلاة، ويصدق عليه عرفاً أنّه زاد في صلاته.

مقتضى الأصل في جانب الزيادة

ثمّ إنّه قد يتمسّك في المقام باستصحاب الصحّة وعدم البطلان للصلاة بالزيادة؛ للشكّ في حصول النقص في الصلاة بسبب هذه الزيادة؛ لأجل تقييد الصلاة أو الأجزاء بعدمها، أو لأجل مضادّتها للصلاة، فيُشار إلى ماهيّة المزيد، كالقهقهة ـ مثلاً ـ المشكوك في قاطعيّتها للصلاة، فيقال: إنّها لم تكن مانعةً أو قاطعةً للصلاة في الأزل قطعاً، فالأصل بقاؤها على ذلك إلى الآن، كما تقدّم نظير ذلك في استصحاب عدم القرشيّة من الأُستاذ الحائري ﷺ[1]، وتقدّم الإشكال فيه أيضاً أوّلاً بعدم اتّحاد القضيّة المشكوكة والمتيقّنة في هذا الاستصحاب هنا؛ حيث إنّ الماهيّة لا تحقُّق لها في الأزل، وثانياً بأنّ هذا الاستصحاب لايُثبت أنّ هذا الفرد من القهقهة ـ مثلاً ـ غيرَ مانعٍ أو غيرَ قاطعٍ، على فرض الإغماض عن الإشكال الأوّل؛ لأنّ ما هو المتيقَّن هي السالبة المحصّلة الصادقة بانتفاء الموضوع أيضاً، أو المحمول مع وجود الموضوع، ولايثبت باستصحاب السلب المحصّل الجامعُ بين القسمين أحدهما المعيّن، وهو السلب المحصّل مع وجود الموضوع وانتفاء المحمول، كما سيجيء ـ إن شاء الله تعالى ـ في مسألة استصحاب الكلّي.

وقد يقرّر الاستصحاب : بأنّه يشكّ في تحقّق المانع أو القاطع بسبب وجود ما

---

١ ـ درر الفوائد : ٢١٩ ـ ٢٢٠ مع مراجعة الهامش ١ .

يشكّ في كونه مانعاً أو قاطعاً، كالقهقهة في الصلاة المشتغل بها، فيقال: إنّه لم يكن القاطع واقعاً في الصلاة قبل ذلك، فيستصحب عدمه.

وإن شئت قلت: كانت هذه الصلاة بلا مانعٍ ولا قاطعٍ قبل صدور القهقهة، فالآن كما كانت؛ لئلّا يتوهّم عدم إثبات هذا الاستصحاب أنّ هذه الصلاة لم تكن متّصفة بعدم حصول المانع والقاطع فيها، كما توهّم ذلك الإشكال في استصحاب العدالة، فإنّه لايثبت أنّ زيداً عادل، فلدفع هذا التوهّم يقال: أنّ المستصحَب فيها هو عدالة زيد.

أقول: لو قلنا: بأنّ مرجع مانعيّة شيء أو قاطعيّته إلى أنّ ذلك الشيء مضادٌّ للصلاة، وأنّ بطلان الصلاة إنّما هو لمكان المضادّة بينهما واقعاً، كما في التكوينيّات، وأنّ الفرق بين المانع والقاطع: هو أنّ القاطع مضادٌّ للهيئة الاتّصاليّة للصلاة، والمانع مضادٌّ لطبيعة الصلاة، وأنّ وجود أحد الضدّين مانع عن وجود الضدّ الآخر لو كان أقوى منه، فيرد على هذا الاستصحاب: أنّ استصحاب عدم أحد الضدّين لا يثبت وجود الآخر، كما لايثبت باستصحاب عدم الحركة السكونُ وبالعكس، فباستصحاب عدم تحقّق المانع والقاطع، لايثبت تحقّق الصلاة تامّةً ومصداقاً للمأمور به.

وأمّا استصحاب كونها بلا مانعٍ وقاطعٍ قبل ذلك، فهو إنّما يفيد لو لم تشتمل الصلاة في ابتدائها على ما يحتمل مانعيّته أو قاطعيّته، وأمّا لو اشتملت في الابتداء عليه، كما لو لبس في أوّل الصلاة ما يحتمل مانعيّته، فلا حالة سابقة متيقّنة له حتّى تستصحب.

وأمّا استصحاب العدم الأزلي فقد عرفت ما فيه.

هذا كلّه بناءً على أنّ معنى مانعيّة شيء أو قاطعيّته لها هو ضدّيّته لها تكويناً، ولذلك نهى عنهما في الصلاة، فإنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد في

المأموربه والمنهيّ عنه، وليست جُزافيّة؛ وإن لم تقيّد الصلاة بعدمهما شرعاً، كما اخترناه سابقاً، ولكنّ التحقيق أنّه ليس كذلك.

توضيحه : أنّ الصلاة عبارة عن عدّة أجزاء أوّلها التكبير وآخرها التسليم فهي عبارة عن مجموع تلك الأجزاء على الترتيب الخاصّ المعتبر بينها، فلو لم تقيّد تلك الماهيّة أو أجزاؤها بعدم الموانع والقواطع، يتحقّق الامتثال بمجرّد الإتيان بها كذلك مع الشرائط المعتبرة فيها وإن اشتملت على القهقهة وأمثالها، كلبس ما لا يؤكل لحمه أو التكلّم، فإنّه لا مضادّة تكوينيّة بين هذه وبين أجزاء الصلاة ولأنّ المفروض اشتمالها على الأجزاء التي أوّلها التكبير وآخرها التسليم مع رعاية الترتيب الخاصّ المعتبر فيها، والهيئة الصلاتيّة توجد بذلك؛ من غير فرقٍ بين الإتيان بما يعدّ مانعاً أو قاطعاً وعدمه، وحينئذٍ فلا محيص عن الالتزام بأنّ الأجزاء مقيَّدة بعدم ماهو مانع حال الإتيان بها شرعاً، وأنّه يحصل في المأمور به ضيق وقيد مسبّب عن تقييد الأجزاء حال إيجادها بعدم ذلك المانع، لا بمعنى أنّ عدمه مؤثّر؛ ليرد عليه: بأنّه غير معقول، بل بمعنى أنّ وجوده مُخلّ ومُفسد لها.

هذا في الموانع .

وهكذا الكلام في القاطع فإنّه لو لم يقيّد الهيئة الاتّصالية المرتكزة في الأذهان ـ التي هي أمر ممتدّ يعدّ أنّ المصلّي فيها بعد تكبيرة الإحرام إلى أن يفرغ منها بالتسليم، حتّى في السكنات المتخلّلة بين أجزاء الصلاة ـ بعدم القهقهة ونحوها، يلزم عدمُ بطلان الصلاة بها؛ وأنّها مثل غمض العين فيها ونحوه ممّا لا تفسد الصلاة بها، ووقوعُها صحيحةً؛ لأنّ الصحّة عبارة عن موافقة المأتيّ به للمأمور به، وهي حاصلة على الفرض، فلو لم تشترط الصلاة بعدم زيادة جزء لزم صحّتها معها أيضاً. نظير ما لو أُمر بإتيان الماء، فأتىٰ به مرّتين، فالثانية وإن كانت لغواً؛ لحصول الغرض بالأولىٰ، لكنّها لاتضُرّ ولا تُخِلّ بالامتثال الأوّل، فلو كانت مخلّة

بالامتثال بالأُولى لابدّ أن يقيّد الأُولى بعدم الثانية، وما نحن فيه كذلك.

فظهر ممّا ذكرناه : أنّ ما استظهرناه في سابق الزمان، وتقدّم قبل ذلك في كيفيّة مانعيّة المانع وقاطعيّة القاطع: من أنّ وجودهما مضادٌّ للصلاة تكويناً لأجل اقتضاء المصالح والمفاسد الواقعيّة ذلك، لا أنّها مقيّدة شرعاً بعدمهما، غير مستقيم، بل الحقّ أنّ الصلاة مقيّدة شرعاً بعدمهما.

وظهر أيضاً : أنّ ما أفاده المحقّق العراقي من التفصيل بين المانع والقاطع، وأنّ عدم المانع شرط للصلاة، ووجود القاطع مضادّ لها[1]، أيضاً غير مستقيم.

إذا عرفت ذلك كلّه نقول : إنّ استصحاب عدم المانع والقاطع ـ عند الشكّ في مانعيّة الزيادة أو قاطعيّتها ـ لا إشكال فيه؛ بأن يقال: هذه الصلاة لم يكن فيها مانع أو قاطع في الابتداء، وشكّ في تحقّقهما بزيادة جزء؛ للشكّ في مانعيّتها، فالأصل عدم حدوث المانع والقاطع، وينقّح به الموضوع للحكم الشرعي.

نعم بناءً على الاحتمال الآخر، وهو أنّ المانع والقاطع مضادّان للصلاة تكويناً، لا أنّ الصلاة مقيّدة بعدمهما في مقام الأمر والحكم، فلا يجري هذا الاستصحاب؛ لأنّ استصحاب عدم أحد الضدّين لايُثبت وجود الضدّ الآخر.

وأمّا استصحاب بقاء الهيئة الاتّصالية الذي ذكره الشيخ الأعظم[2]، فالأمر فيه على العكس ممّا ذكر، وأنّه بناءً على المختار: من تقييد الصلاة أو أجزائها بعدم المانع والقاطع، فالاستصحاب المذكور لايثبت أنّ هذه الصلاة ممّا لم يقع فيها المانع أو القاطع.

وأمّا بناءً على الاحتمال الآخر ؛ أي مضادّة المانع والقاطع للصلاة، وعدم تقييدها بعدمهما شرعاً، وأنّ وجودهما مُخِلّ ومُفسد ومُخرِّب للهيئة الاتّصاليّة، فمع

---

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٤١١ .

٢ ـ فرائد الأُصول : ٢٨٩ سطر ٨.

الشكّ في مانعيّة الزيادة لا إشكال في استصحاب بقاء الهيئة الاتصاليّة؛ لعدم تقييدها بعدم المانع والقاطع حتّى يقال : إنّه لايثبت ذلك.

وأمّا الإشكال عليه : بأنّ الهيئة الاتصاليّة من الأُمور المتدرّجة الوجود، وقد قرّر في محلّه عدم جريان الاستصحاب فيها، ففيه ما سيجيء ـ إن شاء الله ـ في باب الاستصحاب : أنّ الحقّ جريانه فيها أيضاً كالزمان.

وأمّا استصحاب الصحّة التأهليّة فبيانه : أنّ الجزء السابق كالتكبير ، كان صالحاً وقابلاً وأهلاً للجزئيّة للصلاة ـ بانضمام سائر الأجزاء ـ يقيناً، ويشكّ في بقائها، فتستصحب أهليّته لذلك بعد الزيادة.

فيرد عليه أيضاً : أنّه لايثبت أنّ هذه الصلاة هي المأمور بها.

وأورد عليه الشيخ الأعظمقدّس سرّه : بأنّ المستصحب : إمّا هو صحّة مجموع الصلاة ـ أي الأجزاء ـ فهو لم يتحقّق بعدُ، وإمّا هو الأجزاء السابقة المأتيّ بها فهي غير مُجدية؛ لأنّ صحّتها ثابتة قطعاً ـ سواء قلنا: بأنّها عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلّق بها، أم ترتُّب الآثار عليها ـ لأنّها باقية على ما وقعت عليه علىٰ وجهٍ لو انضمّ إليها تمام ما يعتبر في الكلّ حصل الكلّ[1]. انتهى ملخّصه.

أقول : هذا الإشكال إنّما لو قلنا : بأنّ الأجزاء السابقة لم تقيّد بقيد، وأنّها أُخذت لا بشرط، فإنّها حينئذٍ صحيحة دائماً ، غاية الأمر أنّ الاستدبار ـ مثلاً ـ مانعٌ عن ضمّ باقي الأجزاء اللّاحقة؛ لأنّ الأجزاء اللاحقة أُخذت بشرط لا، ومقيّدة بعدم المانع.

وأمّا لو قلنا : بأنّ جميع أجزاء الصلاة حتّى السابقة مقيّدة بعدم القهقهة ـ مثلاً ـ إلى آخر الصلاة ـ كما هو الظاهر ـ فلا يرد عليه ما ذكرهقدّس سرّه، وحينئذٍ لو شكّ في قاطعيّة الزيادة أو مانعيّتها، فاستصحاب الصحّة التأهُّليّة بمكان من الإمكان لولا

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٢٨٩ سطر ٢٣ .

إشكال المُثبِتيّة.

فتلخّص : أنّ الأصل في جانب الزيادة هو عدم البطلان.

مقتضى الروايات الواردة في جانب الزيادة

وأمّا الروايات الواردة في المقام فمنها : رواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام أنّه قال: **(من زاد في صلاته فعليه الإعادة)**[١].

وروى زرارة وبكير إبنا أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: **(إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتدّ بها، واستقبل صلاته استقبالاً إذا كان قد استيقن يقيناً)**[٢]، ورواها الكليني عن زرارة في أبواب الركوع بزيادة لفظة «ركعة»[٣]، وغيرها من الأخبار مثل قوله عليه السلام : **(لاتقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم، فإنّ السجود زيادة في المكتوبة)**[٤].

والكلام هنا يقع في مقامين :

الأوّل : في بيان المراد من الزيادة المبطلة، وأنّها بِمَ تتحقّق.

الثاني : ملاحظة النسبة بين هذه الروايات وبين رواية **(لاتُعاد الصلاة إلّا من خمسة)**[٥].

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٢: ١٩٤ / ٧٦٤، وسائل الشيعة ٥: ٣٣٢، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٩، الحديث ٢.

٢ ـ الكافي ٣ : ٣٥٤ / ٢.

٣ ـ الكافي ٣: ٣٤٨ / ٣، وسائل الشيعة ٥: ٣٣٢، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٩، الحديث ١.

٤ ـ الكافي ٣: ٣١٨ / ٦، وسائل الشيعة ٤: ٧٧٩، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٤٠، الحديث ١.

٥ ـ الفقيه ١ : ١٨١ / ١٧، تهذيب الأحكام ٢ : ١٥٢ / ٥٩٧، وسائل الشيعة ٤ : ٩٣٤، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٠، الحديث ٥.

أمّا المقام الأوّل : فلا إشكال في أنّه لاتتحقّق الزيادة فيما لو زاد أحد أجزاء الصلاة لا بعنوان الجزئيّة لها؛ وإن كان المزيد من سنخ أجزاء المزيد عليه، وحينئذٍ فهل يكفي في صدقها وتحقّقها ما إذا قصد عنوان الجزئيّة للصلاة، والمزيد من سنخ أجزائها كالقراءة ونحوها، أو لا يكفي ذلك، بل لابدّ مضافاً إلى ذلك من صدق الصلاة على الزائد كالركعة والركعتين؟

فذهب شيخنا الأُستاذ الحائريقدس سره إلى الأخير، وأنّ المقدّر في قوله: (من زاد في صلاته) لفظ الصلاة، نظير ما لو قيل: «زاد الله في عمرك»؛ حيث إنّه يصدق العمر على المزيد[1].

أقول : ما ذكره إنّما يصحّ في البسائط، كالقيام والقعود والزمان ونحوه، فإنّه لابدّ في صدق الزيادة من صدق عنوان المزيد عليه على الزائد، وليس كذلك في المركّبات كالصلاة، فإنّه لاريب في صدق الزيادة في الصلاة فيما لو أتى بركوع زائد بقصد الجزئيّة للصلاة، بل بعض المركّبات لا يتوقّف صدق الزيادة فيها على أن يكون الزائد من سنخ المزيد عليه، كما لو زاد على المعجون المركّب من عدّة أجزاء شيئاً آخر من غير سنخ أجزائها. نعم لابدّ في صدق الزيادة في الصلاة من سنخيّة المزيد لأجزائها مع قصد عنوان الجزئيّة.

وعلى هذا فيشكل قولهعليه السلام : (**لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم، فإنّ السجود زيادة في المكتوبة**)، فإنّه لايقصد بهذا السجود عنوان الجزئيّة للصلاة، وقد عرفت توقّف صدق الزيادة عليه مع حكمهعليه السلام بأنّه زيادة في المكتوبة.

وتفصّى شيخنا الحائريقدس سره عن هذا الإشكال : بأنّه يستفاد من قولهعليه السلام : (**فإنّ السجود زيادة في المكتوبة**) أنّ الصلاة مقيّدة بعدمه بنحو الإطلاق، كما قيّدت

١ ـ كتاب الصلاة، المحقق الحائري : ٣١٢.

بعدم القهقهة ـ مثلاً ـ ولهذا تصدق الزيادة عليه ولو مع عدم قصد الجزئيّة[١].

وفيه : أنّ مجرّد اعتبار عدم شيء في الصلاة لايوجب صدق الزيادة عليه، كالقهقهة ونحوها من القواطع إذا صدرت من المصلّي لا بعنوان الجزئيّة للصلاة، بل الصلاة مقيّدة بعدمها ويصدق عليها عنوان القاطع.

وبالجملة : على فرض تقييد الصلاة بعدم السجدة فهي مبطلة للصلاة لذلك، لا لصدق الزيادة عليها، والإشكال إنّما هو في حكمه عليه السلام عليها بأنّها زيادة.

فنقول : على فرض صحّة هذه الرواية سنداً والعمل بها لابدّ من الاقتصار على موردها، ولا يتعدّى عنه ـ أي إلى غير السجدة ـ لما عرفت من اعتبار قصد الجزئيّة للصلاة في صدق الزيادة.

فتلخّص : أنّ قوله : (**من زاد ...**) إلى آخره، إنّما يشمل ما إذا كان المزيدُ من سنخ أجزاء المزيد عليه والإتيانُ به بقصد الجزئيّة للصلاة.

وفي قبال هذه الرواية رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: (**لاتُعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود. ثمّ قال** عليه السلام : **القراءة سنّة، والتشهّد سنّة، ولا تنقض السنّةُ الفريضة**)[٢].

فقد يقال : إنّ هذه الرواية لا تشمل ـ بل لا يعقل شمولها ـ لصورة العمد في جانب الزيادة والنقيصة؛ لمنافاتها لجعل الجزئيّة والشرطيّة ـ كما هو المعروف ـ لكن ليس كذلك، **فإنّه** يمكن أن تكون هناك مصلحة في الواقع ملزمة في الصلاة التامّة الأجزاء والشرائط، ومصلحة أُخرى ناقصة قائمة بالصلاة بدون السورة؛ بحيث لو أتى بالصلاة لا مع السورة يستوفي تلك المصلحة الناقصة، ولايمكن معه استيفاء

١ ـ كتاب الصلاة، المحقق الحائري : ٣١٣ .

٢ ـ الفقيه ١ : ٢٢٥ / ٨، تهذيب الأحكام ٢ : ١٥٢ / ٥٩٧ ، وسائل الشيعة ٤: ٧٧٠، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٩ ، الحديث ٥ .

المصلحة التامّة، ولايُنافي ذلك ترتُّب العقاب على ترك السورة عمداً، فلا إشكال عقليّ في شمول حديث (لاتُعاد) لصورة العمد.

ولكنّ الإنصاف أنّه منصرفٌ عن صورة العمد.

وهل يشمل صورة الجهل بالموضوع المركّب أو البسيط والجهل بالحكم ونسيانه، أو لا؟

فيه خلاف : فذهب شيخنا الأُستاذ ـ في أبواب الخلل ـ إلى انصرافه عن تلك الصور واختصاصها بالخلل الحاصل بالسهو والنسيان للموضوع، ومهّد لبيانه مقدّمتين:

الأُولىٰ : أنّ ظاهر (لاتُعاد) هي الصحّة الواقعيّة، وأنّها مصداق واقعيّ للصلاة المأمور بها، ويؤيّده الأخبار الواردة في نسيان سورة الفاتحة حتّى ركع، وحكمهعليه‌السلام فيها بتماميّة الصلاة[1]، وقد قرّرنا إمكان تخصيص الساهي بتكليفٍ خاصّ بما لامزيد عليه.

الثانية : أنّ الظاهر من الصحيحة : أنّ الحكم إنّما هو بعد الفراغ من الصلاة، وإن أبيْت ذلك فلابدّ من تخصيصها بما إذا لم يمكن تدارك المتروك، كمن نسي القراءة، ولم يذكر حتّى ركع، فلايصحّ الاستناد إليها؛ لجواز الدخول في الصلاة فيما لو شكّ في جزئيّة شيء للصلاة، بل إنّما تدل على صحّة الصلاة فيما إذا دخل في الصلاة، وقصد امتثال الأمر الواقعي باعتقاده، ثمّ تبيّن له الخلل بشيء من الأجزاء والشرائط. فالعامد الملتفت خارج عن مصبّ الرواية، كالشاكّ في جزء من الأجزاء بأنحائه، فإنّ مرجع ذلك إلى قواعد أُخر لابدّ من مراعاتها حتّى يجوز الدخول في الصلاة. فلا يجوز للشاكّ في وجوب الفاتحة ـ مثلاً ـ الدخول في الصلاة تاركاً لها

---

١ ـ الكافي ٣ : ٣٤٧ ، باب السهو في القراءة، وسائل الشيعة ٤ : ٧٦٩، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٩ .

بقصد الامتثال مستدلاً بقوله عليه السلام: **(لاتعاد الصلاة إلّا من خمسة...)**.

نعم لو اعتقد عدم وجوب شيء أو شرطيّته، أو كان ناسياً لحكم شيء من الجزئيّة والشرطيّة، يمكن توهّم شمول الصحيحة له، وعدم وجوب الإعادة عليه.

لكن يدفعه ما ذكرناه في المقدّمة الأُولى: من أنّ ظاهر الصحيحة الحكم بصحّة العمل واقعاً، ومقتضاه عدم جزئيّة المتروك أو شرطيّته. ولايعقل تقيّد الجزئيّة والشرطيّة بالعلم بهما؛ بحيث لو علم بعدمهما بالجهل المركّب خرج عن الجزئيّة والشرطيّة.

نعم يمكن ذلك على نحو التصويب الذي ادّعي الإجماع على خلافه؛ بمعنى أنّ المجعول الواقعيّ هو المركّب التامّ الثابت لكلّ واحد من المكلّفين، ولكن نسيان الحكم أو الغفلة عنه أو القطع بعدمه بالجهل المركّب، يصير سبباً لحدوث مصلحة في الناقص على حدّ المصلحة في التامّ[1]. انتهى.

أقول: ليس معنى (لاتعاد) أنّ الصلاة الناقصة تامّة، بل معناها ومفادها؛ بملاحظة قوله عليه السلام في ذيلها: **(القراءة سُنّة، والتشهّد سُنّة، ولا تنقض السُّنّةُ الفريضةَ)**: أنّ هذا النقصان لايوجب فساد الصلاة، ولا خللاً فيها يوجب الإعادة، لا أنّ صلاته تامّة لأجل عدم جزئيّة الجزء المتروك أو شرطيّته حال النسيان أو الجهل، فعدم وجوب الإعادة إنّما هو لأجل استيفائه المصلحة الناقصة، التي لايمكن معه تدارك المصلحة التامّة. وحينئذٍ فلا إشكال عقليّ في المقام، والشاكّ الملتفت إلى شكّه في الابتداء يمكن له الشروع في الصلاة؛ التفاتاً إلى حديث الرفع أو الاستصحاب ونحوهما من القواعد والأُصول، فلو انكشف الخلاف بعد الصلاة أو بعد التجاوز عن المحلّ يشمله حديث (لاتعاد)، وليس المراد شروع الجاهل البسيط في الصلاة اعتماداً على حديث **(لاتعاد)**؛ ليرد عليه ما ذكره.

---

١ ـ كتاب الصلاة، المحقق الحائري: ٣١٥ ـ ٣١٧.

فتلخّص: أنّه لا إشكال عقليّ في شمول الحديث لجميع الأقسام المذكورة.

وإن أراد أنّه منصرف عن صورة الجهل بالحكم أو الموضوع ونسيان الحكم عند العرف والعقلاء، فهو ممنوع.

نعم هو منصرف عن صورة العمد، مع أنّ ما ذكره وادّعاه ليس انصرافاً، بل هو تقييد للحديث، وهو يحتاج إلى دليل عقليّ أو نقليّ، وقد عرفت عدم الدليل العقليّ، وكذلك النقليّ؛ لأنّ الإجماع الذي نُقل في المقام ـ على عدم شمول الحديث للجاهل ـ لم نتحقّقه، ولم تثبت حجّيّته، ومع عدم الدليل لا وجه لتقييد إطلاق الحديث.

ثمّ إنّه هل يشمل الحديث الزيادة في الصلاة عن سهو، أو أنّه يختصّ بالنقيصة فقط؟

وجهان ذكرهما الأُستاذ الحائريّ ﷺ وقال:

إنّ المنشأ للوجه الأوّل: أنّ الزيادة مرجعها إلى النقيصة؛ لأنّ عدمها معتبر في الصلاة، وإلّا لايُعقل إيجابها للبطلان، فعلى هذا يقتضي العموم عدم الإعادة لكلّ نقصٍ حصل في الصلاة؛ سواء كان بترك ما اعتبر وجوده، أم بإيجاد ما اعتبر تركه.

ومنشأ الوجه الثاني: انصرافه إلىٰ ترك الوجوديّات، وأمّا العدميّات المعتبرة في الصلاة فلايشملها، وهو الأقوى، وحينئذٍ فإن ثبت عمومٌ يدلّ على إبطال الزيادة مطلقاً لم يكن الحديث حاكماً عليه[1]. انتهى.

وفيه: أنّ المتبادر من الرواية أنّ كلّ نقص حاصل من قِبَل هذه الخمسة فهو يوجب الإعادة؛ سواء كان بالزيادة أم النقيصة، وأنّ كلّ نقص حاصل بسبب غيرها من الأجزاء سهواً فهو لايوجب الإعادة؛ سواء كان بالزيادة أم بالنقيصة، وعدم تصوّر الزيادة في بعض هذه الخمسة في الخارج، مثل الطهور والوقت والقبلة، لايوجب

١ ـ درر الفوائد: ٤٩٤.

عدم شمولها لزيادة ما يتصوّر فيه الزيادة كالركوع والسجود.

هذا في المقام الأوّل.

النسبة بين حديثي (مَن زاد) و(لاتُعاد)

وأمّا الكلام في المقام الثاني: وهو بيان النسبة بين حديث (من زاد في صلاته...) إلى آخره، وبين حديث (لاتعاد)، وقد عرفت أنّ خبر (من زاد في صلاته...) يشمل جميع أقسام الزيادة عمداً وسهواً وجهلاً من الأركان وغيرها، لكن لايشمل أقسام النقيصة.

نعم قد يتوهّم عدم شموله للزيادة العمديّة، ولكنّه واضح الفساد. إلّا أن رواية (لاتُعاد) ـ كما عرفت ـ منصرفة عن صورة العمد، ولكنّها تعمّ الزيادة والنقيصة معاً.

وحينئذٍ فالكلام: إمّا في ملاحظة النسبة بين حديث (من زاد) وبين الجملة المستثناة منه بعد خروج المستثنى؛ لأنّ له ظهوراً مستقلّاً مغايراً لظهور الجملة المشتملة على الاستثناء.

وإمّا بينه وبين مجموع المستثنى والمستثنى منه؛ بدعوى أنّ للمجموع منهما ظهوراً واحداً:

فعلى الأوّل: فالنسبة بينهما العموم من وجه؛ لعدم شمول (من زاد) للنقيصة وشموله للعمد من الأركان وغيرها.

وأمّا المستثنى منه في (لاتعاد) مع لحاظ خروج المستثنى، فلايشمل العمد والأركان الخمسة، ويشمل النقيصة، فيتعارضان في الزيادة السهويّة غير الخمسة، فإنّ مقتضى (من زاد) هو بطلان الصلاة بزيادة مثل القراءة والأذكار الواجبة سهواً، ومقتضى خبر (لاتعاد) عدم بطلانها بذلك.

وعلى الثاني: فإمّا أن نقول بشمول من زاد لصورة العمد، أو لا؛ إمّا لعدم تعقّل

الزيادة عمداً؛ لأنّها متقوّمة بقصد عنوان الجزئيّة بها، ولا يتأتّى ذلك القصد من المكلّف الملتفت، وإمّا لأنّ العبد الذي هو بصدد امتثال أمر المولى لايصدر منه الزيادة في المأمور به عمداً.

فإن قلنا بالأوّل ـ أي شمول (من زاد) لصورة العمد ـ فبينهما العموم من وجه أيضاً؛ لأنّ خبر (لاتعاد) ـ بناءً على أنّ مجموعه جملة واحدة لها ظهور واحد ـ بمنزلة القضيّة المردّدة المحمول، وكأنّه عليه السلام قال: «الصلاة تُعاد في صورتي الزيادة والنقيصة في هذه الخمسة، ولا تعاد في غيرها فيهما»، وخبر (من زاد) يشمل العمد والسهو على الفرض في الأركان وغيرها، ولا يشمل النقيصة. فمورد افتراق خبر (من زاد) هو الزيادة العمديّة، ومورد افتراق (لاتعاد) النقيصة مطلقاً، ويتصادقان ويتعارضان في الزيادة السهويّة في غير الخمسة.

وأمّا لو قلنا بعدم شمول (من زاد) لصورة الزيادة العمديّة، فبينهما العموم المطلق؛ لأنّ خبر (لاتعاد) أعمّ وأشمل من خبر (من زاد)؛ لعدم شمول خبر (من زاد) للنقيصة، وخبر (لاتعاد) يشملها أيضاً.

إذا عرفت ذلك نقول : بناءً على أنّ بينهما العموم من وجه فقد ذهب الشيخ الأعظم قدس سره: إلى أنّ خبر (لاتعاد) حاكم على حديث (من زاد)[1]، وتبعه في ذلك بعض من تأخّر عنه[2].

وقال شيخنا الحائري قدس سره : إنّه لا وجه لحكومته عليه[3].

وهذا هو الحقّ مع قطع النظر عن الجهات التي يشتمل عليها خبر (لاتُعاد)؛

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٢٩٣ سطر ١٢ .

٢ ـ أوثق الوسائل: ٣٨٤ سطر ٣٥ فوائد الأُصول ٤ : ٢٣٨ ـ ٢٣٩ ، نهاية الدراية ٢: ٢٩٤ سطر ٨.

٣ ـ درر الفوائد : ٤٩٤ .

لما سيأتي ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ من أنّ الحكومة تفتقر إلى اللسان، وأنّه لابدّ فيها من أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلىٰ الدليل المحكوم، وشارحاً ومفسّراً له، ومتصرّفاً في موضوعه بالتوسعة أو التضييق، أو في محموله، أو في بعض الأُمور المتقدّمة أو المتأخّرة عنه، كالتصرّف في علّته، وخبر (لاتعاد) وإن كان كذلك بالنسبة إلى أدلّة الأجزاء والشرائط، ولكنّه ليس كذلك بالنسبة إلى حديث (من زاد في صلاته)، فإنّهما نظير «أكرم العلماء، ولا تكرم الفسّاق»؛ في أنّهما في عرضٍ واحد وفي رتبة واحدة بالإثبات والنفي، فكأنّه عليه السلام قال: «أعدِ الصلاة بالزيادة السهويّة»: «لاتُعدها بها في مورد الاجتماع».

ولكن يشتمل خبر (لاتعاد) على جهات يمكن أن يقال بتقديمه أو حكومته على حديث (من زاد) لأجلها؛ من حيث التعليل المذكور في ذيلها، وهو (أنّ السُّنّة لاتنقض الفريضة)، ومن حيث استثناء الخمسة، فإنّهما يوجبان قوّة ظهوره، فيقدّم على خبر (من زاد)، بل يمكن أن يقال: إنّ خبر (من زاد) ليس إلّا مجرّد الحكم بالإعادة، وأمّا خبر (لاتعاد) فهو مشتمل على علّة الحكم، ففيه تصرّف في سلسلة العلل، وأنّ علّة الإعادة غير متحقّقة في غير الخمسة، وحينئذٍ فلايبعد أن يقال بتقدّم خبر (لاتعاد) عليه بملاحظة هذه الجهات، كما لايبعد أن يقال: إنّه المتبادر عند العرف والعقلاء إذا عُرض الخبران عليهم، وسيأتي أنّ ملاك التعارض هو التنافي بين مدلوليّ الدليلين عند العرف والعقلاء.

هذا، ولكن يشكل الحكم بتقديم خبر (لاتعاد)؛ لاستلزامه التخصيص الأكثر ـ المستهجن ـ في خبر (من زاد)، وعدم بقاء مورد له إلّا الركوع والسجود سهواً، وأمّا العمد فهو قليلٌ جدّاً، فلابدّ أن يلتزم بتقدير لفظة ركعة إلى من زاد في صلواته ركعةً في خبر (من زاد)، كما ذكره شيخنا الحائري قدس سره.

ويمكن أن يقال: حيث إنّه لم يذكر المتعلّق في خبر (من زاد)، واحتمل أنّ

المقدّر لفظة «جزءً» أو «ركناً» أو «ركعة»، فالقدر المتيقّن هو الأخير، أو يتصرّف في خبر (لاتعاد) إمّا بما نُسب إلى المشهور: من عدم شموله لصورة العمد والجهل بالموضوع والحكم واختصاصه بالسهو الموضوعي أو نسيانه، وما عداه فهو مشمول لخبر (من زاد)، وإمّا بأنّ حديث (من زاد) نصٌّ في مدلوله ومفاده، أو أنّ ظهوره قويّ، وخبر (لاتعاد) ليس كذلك حتّى أنكر بعضهم شموله للزيادة، لا للوجه العقليّ المذكور، بل لأجل قرينيّة الخمسة المستثناة، وعدم تصوّر الزيادة في بعضها، فيحمل الظاهر على النصّ أو الأظهر عند التعارض بالعَرَض، فيمكن استناد المشهور إليه لذلك.

هذا كلّه بالنسبة إلىٰ خبر (من زاد).

وأمّا نسبة (لاتعاد) إلى خبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام : (**إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة استقبل صلاته استقبالاً**)، كما نقل «الوافي» عن الكليني[1] والشيخ قدس سرهما في كتابيه بدون لفظة «ركعة»[2] ولكن نقلها في «الوسائل» عن الكافي والشيخ قدس سره بإضافة زيادة «ركعة»[3]، وكذلك المجلسيّ في «مرآة العقول» في باب السهو في الركوع[4]، والقدر المتيقّن الثابت هو زيادة الركعة؛ بملاحظة اختلاف النسخ في زيادة لفظة «ركعة» وإسقاطها، مع الاطمئنان بأنّها رواية واحدة، وبملاحظة أنّ احتمال النقيصة في النسخ أقرب من احتمال الزيادة؛ لاحتياجها إلى مؤونة زائدة، مع أنّ الظاهر التفات الكليني قدس سره وتوجّهه إلى لفظة «الركعة» فيها؛ ولذا ذكر الرواية في باب زيادة الركوع، فلايصحّ الأخذ بإطلاقها في النُّسخ التي اُسقط فيها لفظ

١ ـ الوافي ٨: ٩٦٤ / ٢٥.

٢ ـ تهذيب الأحكام ٢: ١٩٤ / ٧٦٣، الاستبصار ١: ٣٧٦ / ١.

٣ ـ وسائل الشيعة ٥: ٣٣٢، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٩، الحديث ١.

٤ ـ مرآة العقول ١٥: ١٨٧ / ٣.

«الركعة»؛ لاحتياجه إلى إثبات تعدّدهما. فلا حجّيّة لها على إبطال الزيادة مطلقاً.

ثمّ لو فرضنا أنّها رواية مستقلّة مطلقة فهي لا تشمل صورة العمد. فتدلّ على أنّه من زاد في صلاته بغير عمدٍ، واستيقن ذلك، فعليه الإعادة ولو كان جاهلاً بسيطاً؛ اعتماداً على القواعد والأُصول. وحينئذٍ بينه وبين خبر (لاتعاد) عموم من وجه، ويأتي فيه جميع التفاصيل المتقدّمة في مقام بيان النسبة بين خبر (لاتعاد) وبين حديث (من زاد)، وما تقدّم من علاج التعارض بينهما.

نعم ادُّعي الإجماع على بطلان الصلاة بزيادة الركن سهواً. فالعمد كذلك لو تمّ الإجماع .

ثمّ إنّ **الميرزا النائيني**تِئُّ ـ بعد ما ذكر المناط في تحقّق الزيادة وصدقها ـ قال: ولكن يمكن أن يقال: إنّ المقدار الذي يستفاد من قوله عليه السلام: (**إنّ السجود زيادة في الفريضة**): هو صدق الزيادة على الفعل الذي لايكون له حافظ وحدة، ولم يكن بنفسه من العناوين المستقلّة. وأمّا إذا كان المأتيّ به في أثناء الصلاة من العناوين المستقلّة بنفسها، كما لو أتى المكلّف بصلاة أُخرى في أثناء صلاة الظهر ـ مثلاً ـ فالظاهر أنّه لايندرج في التعليل؛ لأنّ السجود والركوع المأتيّ بهما لصلاة أُخرى لادخْل لهما في صلاة الظهر، ولا يصدق على ذلك أنّه زيادة في صلاة الظهر.

ويؤيّد ذلك ـ بل يدلّ عليه ـ ما ورد في بعض الأخبار: أنّه لو ضاق وقت صلاة الآيات، وخاف المكلّف لو أخّرها إلى أن يفرغ من الصلاة اليوميّة فوت وقتها، صلّى الآيات في أثناء صلاة اليوميّة، ولايجب عليه استئنافها بعد الفراغ من صلاة الآيات، بل يبني عليها ويتمّها[1]. وليس ذلك إلّا من جهة عدم عدّ ذلك زيادة في صلاة الفريضة اليوميّة. وحينئذٍ فيمكن التعدّي عن مورد النصّ إلى عكس المسألة.

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٢ : ١٥٥ / ٣٣٢ و ٢٩٣ / ٨٨٨، وسائل الشيعة ٥: ١٤٧، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الكسوف والآيات، الباب ٥ ، الحديث ٣ و ٤ .

وهو ما لو تضيّق وقت اليوميّة في أثناء صلاة الآيات وخاف فوتها، فيصلّي اليوميّة في أثناء صلاة الآيات، ولا تبطل بذلك؛ لأنّ بطلانها : إمّا لأجل الزيادة، وإمّا لأجل فوت الموالاة.

أمّا الزيادة فالمفروض عدم صدقها على ما له عنوان مستقلّ، وأمّا فوت الموالاة فلا ضيرَ فيه إذا كان لأجل تحصيل واجب أهمّ، وعلى هذا يبتني جواز الإتيان بسجدتي السهو من صلاة في أثناء صلاة أُخرى إذا سها المكلّف عنهما في محلّهما، وتذكّر بعدما شرع في صلاة أُخرى[1]. انتهى.

أقول : وفيه مواقع للنظر :

الأوّل : أنّ ما ادّعاه من أنّه إذا كان للزيادة عنوان مستقلّ فكذا، وإن لم يكن له عنوان مستقلّ فكذا، فهو مجرّد دعوى لا شاهد عليها، والتعليل في الرواية ـ بأنّ السجود زيادة في الفريضة ـ لا يدلّ على مدّعاه، فإنّ السجود لقراءة العزائم أيضاً له عنوان مستقلّ لا ارتباط له بالفريضة، وليس من شؤون الصلاة ؛ لأنّ السجود أيضاً حافظ للوحدة، غاية الأمر وجوبه مسبّب عن قراءة العزيمة.

الثاني : ليس لسجدتي السهو عنوان مستقلّ، بل هما تبع للصلاة الأُولى، فعلى ما ذكره لابدّ من إبطالهما للصلاة التي وقعتا فيها.

الثالث : ما استدلّ به لما ذكره من الرواية فإنّها ليست هي كما ذكره، بل الروايات وردت في عكس ما ذكره، وبعضها صريحة في أنّه لو كان مشتغلاً بصلاة الآيات، وخاف فوت اليوميّة، يأتي باليومية في أثناء صلاة الآيات، ثمّ يبني على ما مضى من صلاة الآيات، وحينئذٍ فلا يصحّ التعدّي منه إلى عكسه؛ لاحتمال أنّ ذلك إنّما هو لأجل خصوصيّة في صلاة الآيات ليست في غيرها.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٢٤٢ ـ ٢٤٣ .

التنبيه الثاني : هل تشمل أدلّة الأجزاء والشرائط لحال العجز والاضطرار ؟

لو علم بجزئيّة شيء أو شرطيّته أو مانعيّته للصلاة، وشكّ في أنّها بنحو الإطلاق حتّى في حال العجز والاضطرار، فيسقط الصلاة لو تعذّر الإتيان بالجزء أو الشرط، أو اضطرّ إلى إيجاد المانع أو القاطع، أو أنّها مختصّة بحال الاختيار، فيجب الإتيان بباقي الأجزاء والشرائط عند عروض تلك الأعذار.

تحرير محلّ النزاع

ولابدّ أوّلاً من تنقيح محطّ البحث ومحل النقض والإبرام، فنقول :

قد يفرض الإطلاق في دليل المركّب وعدم الإطلاق في دليل الأجزاء، وقد يفرض العكس، وقد يفرض الإطلاق في دليل كليهما، وقد يفرض عدمالإطلاقلهما.

أمّا الفرض الأوّل : فهو خارج عن محلّ الكلام، كما لو قيل: «الصلاة لا تُترك بحال»، فإنّ إطلاقه يرفع الشكّ في المقام؛ لأنّ معنى الإطلاق هو أنّها مأمور بها سواء تمكّن الإتيان بجميع أجزائها، أم لم يتمكّن من بعضها، والمفروض صدق الصلاة على الفاقدة لهذا الجزء الغير المقدور، بناءً على القول بالأعمّ، فيجب الإتيان بها، أي بقيّة الأجزاء.

وكذلك الفرض الثاني : فإنّه أيضاً خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ إطلاق دليل الجزء يرفع الشكّ مع إهمال دليل المركّب، فيسقط وجوب المركّب؛ لعدم التمكّن من الجزء أو الشرط.

وأمّا الفرض الثالث : فقد يكون دليل المركّب حاكماً على إطلاق دليل الجزء، مثل حكومة قوله: (الصلاة لا تترك بحال) على نحو قوله: (الركوع فريضة،

والسجود فريضة)، وقد يكون بالعكس، وأنّ إطلاق دليل الجزء حاكم على إطلاق دليل المركّب، مثل حكومة (لا صلاة إلّا بطهور)[١] أو (إلّا بفاتحة الكتاب)[٢]، أو (من لم يقم صلبه)[٣] على قوله: (الصلاة لا تترك بحال)، فضلاً عن مثل قوله تعالىٰ: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَاةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾[٤] ونحوه؛ لنفي الأوّل موضوعَ الثاني.

فذكر الميرزا النائيني والعراقي ﰎ : أنّ إطلاق أدلّة الأجزاء حاكم على إطلاق أدلّة المركّب نحو حكومة القرينة على ذي القرينة، فإنّ تقديم القرينة على ذي القرينة ليس من قبيل تقديم الأظهر على الظاهر؛ بل لأجل حكومته عليه، وما نحن فيه كذلك[٥].

وفيه أوّلاً : أنّه قد تقدّم : أنّ الحكومة تحتاج إلى لسان خاصّ ليس في القرينة، فلو فرض الشكّ، واشتبهت القرينة مع ذيها، فلم يعلم أنّ «يرمي» في «رأيت أسداً يرمي» قرينة على إرادة الرجل الشجاع من «الأسد» أو العكس مع تساوي ظهورهما، فلا سبيل لنا فيه إلى تعيين القرينة؛ لتقدّم ظهورها على الآخر. وهذا دليل على أنّ تقدّم القرينة ليس من باب الحكومة، بل الغالب في مناط تقديم القرينة على ذيها هو الأظهريّة، فيحمل الظاهر على الأظهر، كما في «رأيت أسداً في الحمّام».

وثانياً : قياس ما نحن فيه بمسألة القرينة وذي القرينة مع الفارق؛ للفرق بين

---

١ ـ الفقيه ١ : ٣٥ / ١، دعائم الإسلام ١ : ١٠٠، وسائل الشيعة ١: ٢٥٦، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١ ، الحديث ١.

٢ ـ عوالي اللآلي ١ : ١٩٦ / ٢ و ٢: ٢١٨ / ١٣، مستدرك الوسائل ٤ : ١٥٨، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ١، الحديث ٥ و ٨ .

٣ ـ الفقيه ١ : ١٨٠ / ١٦، وسائل الشيعة ٤ : ٦٩٤، كتاب الصلاة، أبواب القيام، الباب ٢، الحديث ١ و ٢.

٤ ـ الإسراء (١٧) : ٧٨ .

٥ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٢٥٠، نهاية الأفكار ٣ : ٤٤٧ .

المقيس والمقيس عليه، فإنّ القرينة متّصلة بذيها، بخلاف المفروض فيما نحن فيه.

والحق ما تقدّم : من أنّه قد يكون دليل الأجزاء حاكماً على إطلاق دليل المركّب، وقد يعكس، فهذا الفرض أيضاً خارج عن محلّ الكلام هنا.

فالبحث والكلام في المقام متمحّض فيما لا إطلاق لواحدٍ من دليلي المركّب والأجزاء وإهمالهما، أو مع إطلاقهما وعدم حكومة أحدهما على الآخر.

ونقل الميرزا النائينيقدس سره **عن الوحيد البهبهاني**رحمه الله : التفصيل بين ما إذا كانت الجزئيّة أو الشرطيّة مستفادة من قوله : **(لاصلاة إلّا بفاتحة الكتاب)** و **(لاصلاة إلّا بطهور)**، وبين المستفادة من مثل قوله : **(اسجد في صلاتك)** أو **(لاتصلّ في الحرير)**، وأمثال ذلك من النواهي والأوامر الغيريّة، ففي الأوّل يسقط الأمر بالمقيّد عند تعذّر القيد دون الثاني.

ووجّهه أوّلاً : بأنّ الأمر الغيريّ المتعلّق بالجزء أو الشرط مقصور بحالة التمكّن منهما؛ لاشتراط كلّ خطابٍ وتكليف بالقدرة على متعلّقه، فيسقط الأمر بالقيد عند عدم التمكّن منه، ويبقى الأمر بالباقي الفاقد للقيد على حاله، وهذا بخلاف القيديّة المستفادة من مثل قوله: **(لاصلاة إلّا بطهور)** أو **(بفاتحة الكتاب)**، فإنّه لم يتعلّق فيه أمر بالفاتحة والطهور حتّى يشترط فيهما القدرة عليهما، بل إنّما استفيد قيديّة الطهور والفاتحة بلسان الوضع لا التكليف؛ لأنّ معناه لا تصحّ الصلاة بدون الفاتحة والطهور، ولازم ذلك سقوط الأمر بالصلاة عند تعذّرهما أو تعذّر أحدهما؛ لعدم تمكّن المكلّف من إيجاد الصلاة الصحيحة.

ثمّ قال : هذا غاية ما يمكن أن يوجّه به كلامهقدس سره.

وأورد عليه أوّلاً : أنّ القدرة إنّما تعتبر في الخطابات النفسيّة؛ لأنّها تتضمّن الطلب المولوي والبعث الفعلي نحو المتعلّق، فإنّ العقل يستقلّ بقبح تكليف العاجز فيها، وأمّا الخطابات الغيريّة المتعلّقة بالأجزاء والشرائط، فيمكن أن يقال: إنّ مفادها

ليس إلّا الإرشادَ وبيانَ دَخْل متعلّق الخطاب الغيريّ في متعلّق الخطاب النفسي، ففي الحقيقة تكون لخطابات الغيريّة في التكاليف وفي باب الوضع بمنزلة الأخبار؛ لاتتضمّن بعثاً وتحريكاً لإرادة المكلّف حتّى تقتضي القدرة على المتعلّق.

وثانياً: لو سُلِّم أنّ الخطابات الغيريّة في التكاليف متضمّنة للبعث والتحريك، فلا إشكال في أنّه ليس في آحاد الخطابات الغيريّة ملاك البعث المولويّ، وإلّا خرجت عن كونها غيريّة، بل ملاك البعث المولوي قائمٌ بالمجموع، فالقدرة أيضاً إنّما تعتبر في المجموع، لا في الآحاد، وتعذّر البعض يوجب سلب القدرة عن المجموع، ولازم ذلك سقوط الأمر بالمجموع، لا خصوص ذلك البعض[1]. انتهى.

وتبعه **المحقّق العراقي**قدس‌سره[2] في عدم الفرق بينهما.

أقول: يمكن أن يقال: إنّ نظر الوحيد البهبهانيقدس‌سره إلى غير ما ذكره من التوجيه لكلامه، فإنّ الظاهر أنّ منشأ تفصيله: هو أنّ في مثل: (**لاصلاة إلّا بفاتحة الكتاب**) خصوصيّةً ليست في مثل «اسجد في صلاتك»، وهي أنّ لسان (**لاصلاة إلّا بفاتحة الكتاب**) لسان نفي موضوع الأمر النفسي مع عدم الفاتحة، وهو لسان الحكومة، بخلاف مثل (**اسجد في صلاتك**) ونحوه، فإنّ الأوّل حاكم على خبر (لاتعاد)، دون الثاني، فليس الوجه للتفصيل الذي ذكره هو ما أفاده، فلا يرد عليه الإشكال المذكور.

ثمّ إنّ الإشكال الذي ذكره أوّلاً غير صحيح؛ لما تقدّم: من أنّ الأوامر والنواهي مستعملة دائماً في البعث والزجر مطلقاً؛ نفسيّةً أو غيريّة، مولويّة أو إرشاديّة، وإنّما الاختلاف في الأغراض والدواعي، فإنّ الغرض من البعث والزجر: إمّا محبوبيّة الفعل ومبغوضيّته الذي تعلّقا به بالذات، وإمّا لغرض الإرشاد إلى أنّ

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٢٥١ ـ ٢٥٣ .

٢ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٤٤٦ ـ ٤٤٨ .

متعلّقه جزء أو شرط أومانع، وعلى أيّ تقديرٍ هما مستعملان في البعث والزجر، فكما لايمكن توجيه الأمر النفسي إلى العاجز، كذلك الأمر الغيري.

اللّهمّ إلّا أن يقال : إنّ الهيئة في الأمر الغيريّ مستعملة في غير البعث، وهو الإخبار، وهو كما ترى.

فتلخّص من جميع ما ذكر : أنّ محطّ البحث هو صورة عدم وجود الإطلاق في دليلي الأجزاء والمركّب، أو وجوده فيهما مع عدم حكومة أحدهما على الآخر، ولم يقم دليل اجتهاديّ على تقديم أحدهما على الآخر، مع قطع النظر عن علاج التعارض.

مقتضى البراءة العقليّة

ثمّ إنّ المكلّف قد يكون عاجزاً في ابتداء زمان التكليف والبلوغ عن الإتيان بالمأمور به إلى آخر الوقت، وقد يطرأ عدم التمكّن بعد تمكّنه منه في الابتداء.

وعلى الثاني : إمّا أن يطرأ القدرة والعجز في واقعة واحدة، كما لو يتمكّن المكلّف في أوّل الوقت من فعل الصلاة تامّة الأجزاء والشرائط، ثمّ طرء العجز بعد ذلك.

وإمّا في واقعتين، كما إذا كان قادراً على ذلك في الأمس، وطرأ العجز في اليوم الحاضر.

فهل القاعدة تقتضي البراءة في جميع هذه الفروض والأقسام، أو الاشتغال كذلك، أو التفصيل بينهما ؟

الحقّ هو الأوّل : أمّا في القسم الأوّل ـ وهو ما إذا لم يتمكّن في أوّل الوقت ـ فللشكّ في توجّه التكليف بالصلاة التامّة، وكذلك القسم الثالث ـ أي فرض التمكّن والعجز في واقعتين ـ فإنّه في أوّل الوقت شاكٌّ في توجّه التكليف بالباقي بعد العجز

عن الصلاة التامّة؛ لأنّ لكلّ وقت من الأوقات الخمسة وكذلك لكلّ يوم تكليفاً خاصّاً مستقلّاً.

وهذا ممّا لا كلام فيه.

وإنّما الكلام في القسم الثاني، وهو المفروض تمكّنه في ابتداء الظهر ـ مثلاً ـ على الإتيان بالصلاة التامّة الأجزاء والشرائط، ثمّ طرأ العجز عن بعض الأجزاء والشرائط. والحقّ فيه أيضاً البراءة؛ وذلك فإنّ المكلّف وإن كان عالماً بتوجّه التكليف بالتامّ في أوّل الوقت المفروض تمكّنه فيه منه، ويعلم بعدمه عند العجز وعدم القدرة، ولكنّه يشكّ في توجّه التكليف بالناقص عند العجز، ولا يعلم به مع علمه بعدم تكليفه بالتامّ للعجز، ويشكّ في تكليفه بالناقص عند العجز، وهو مجرى البراءة.

ولكن قد يقال: إنّ هذا الفرض بمنزلة الشكّ في القدرة، فكما يجب الاحتياط في صورة الشكّ في القدرة على الامتثال مع العلم بالتكليف، فكذلك في ما نحن فيه.

ويدفعه: أنّ ما نحن فيه عكس ذلك؛ لأنّ في صورة الشكّ في القدرة يعلم بالتكليف، كالتكليف بإنقاذ الغريق، ويشكّ في القدرة على الامتثال، والعقل يحكم فيه بوجوب الاحتياط فيه والاختبار، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ العجز وعدم القدرة على امتثال التكليف بالتامّ معلوم، ويشكّ في التكليف بالناقص المقدور، وأنّه غير معلوم.

وأمّا ما أفاده في «الدرر» في وجه وجوب الإتيان بالناقص: من أنّه يعلم بتوجّه التكليف إليه، فإن لم يأتِ بالناقص المقدور لزم المخالفة القطعيّة[1].

ففيه: أنّه إن أراد بالتكليف المعلوم: هو التكليف بالتامّ في صورة القدرة عليه المعلوم تفصيلاً، فهو معلوم السقوط مع العجز عن التامّ، والتكليف بالناقص المقدور

---

١ ـ درر الفوائد: ٤٩٨.

مشكوك فيه.

وإن أراد العلم الإجمالي فليس هنا علم إجماليّ؛ لتلزم مخالفته القطعيّة.

فالحقّ : أنّه مجرى البراءة العقليّة عن وجوب الناقص؛ لأنّه شكّ في التكليف به.

مقتضى البراءة الشرعيّة

وأمّا البراءة الشرعيّة المستندة إلى حديث الرفع ونحوه، فهي أيضاً لا تفيد في إثبات التكليف بالناقص، مع عدم الإطلاق في دليلي المركّب والأجزاء وإهمالهما، كالإجماع ونحوه، فإنّ غاية ما يتضمّنه حديث الرفع هو رفع جزئيّة الجزء المتعذّر أو شرطيّة شرطه كذلك، وأمّا إثبات التكليف بالباقي الناقص فليس من شؤون حديث الرفع، والمفروض عدم الإطلاق في دليل المركّب ليشمل صورة العجز عن الجزء؛ حتّى يتمسّك به لإثبات التكليف بالباقي الناقص، فمقتضى البراءة الشرعيّة عدم وجوبه.

نعم لو ثبت الإطلاق في دليل المركّب، أمكن التمسُّك به لإثبات وجوب الباقي بعد حكومة حديث الرفع على دليل جزئيّة الجزء حين التعذّر، وليس رفعها خلاف الامتنان أيضاً، بل رفع الجزئيّة حينئذٍ موافق للامتنان، وأمّا وضع الباقي فليس مستنداً إلى حديث الرفع؛ ليلزم منه خلاف المنّة.

وهذا نظير رفع الحرج في حديث عبد الأعلى فيمن عثر، فوقع ظفره، فجعل في إصبعه مرارة؛ بقوله عليه السلام : (يُعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّوجلّ ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ في ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1] امسح عليه)[2]. فإنّ الظاهر أنّ المراد هو الاستناد

---

١ ـ الحج (٢٢) : ٧٨.

٢ ـ الكافي ٣ : ٣٣ / ٤، تهذيب الأحكام ١ : ٣٦٣ / ١٠٩٧، الاستبصار ١ : ٧٧ / ٣، وسائل

والإحالة على قوله تعالىٰ: ﴿وامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إلى ٱلكَعْبَيْنِ﴾[١]، لا إلى نفي الحرج، فإنّ آية نفي الحرج لا ترفع إلّا وجوب المسح على البشـرة، ولا تتضمّن وجوب المسح على المرارة، بل هو مستند إلى إطلاق آية ﴿وامْسَحُوا﴾.

فما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره ـ من أنّه عليه السلام أحال معرفة ذلك إلى آية نفي الحرج[٢] ـ ممنوع. ولو استشكل على الاستدلال برفع «ما اضطُرّوا إليه» بما أشرنا إليه سابقاً: من أنّ المضطرّ إليه هو الترك لا الفعل، فهو إنّما يرد بالنسبة إلى الجزء والشرط المتعذّرين، لا بالنسبة إلى المانع والقاطع، مضافاً إلى شمول «ما لا يطيقون» للجميع.

التمسّك بالاستصحاب لإثبات وجوب باقي الأجزاء

وربّما يتمسّك لإثبات وجوب الباقي الفاقد للجزء أو الشرط المتعذّرين بالاستصحاب، وقرّر بوجوه لا يخلو جميعها عن الإشكال :

الأوّل : استصحاب أصل الوجوب الجامع بين النفسي والغيري بعد تعذّر الجزء أو الشرط، فإنّ الوجوب كان متيقّناً قبل عروض العجز عن الجزء، وبعد طروّه وإن علم بارتفاع هذا الفرد من الوجوب الغيريّ المتعلّق بالباقي، لكن يشكّ في حدوث وجوب نفسيّ آخر للباقي مقارناً لارتفاع الأوّل، فيستصحب أصل الوجوب الجامع مع قطع النظر عن كونه نفسيّاً أو غيريّاً، فيجب الإتيان بالباقي[٣].

الثاني : استصحاب بقاء الوجوب الضمني المتعلّق بالباقي؛ للعلم به قبل

← الشيعة ١ : ٣٢٧، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء ، الباب ٣٩، الحديث ٥ .

١ ـ المائدة (٥) : ٦ .

٢ ـ فرائد الأصول : ٢٩٦ سطر ٢١ .

٣ ـ أُنظر فرائد الأُصول : ٢٩٤ سطر ٦، وكفاية الأُصول : ٤٢٠، ونهاية الأفكار ٣ : ٤٤٩.

عروض التعذّر في ضمن وجوب الكلّ، وهو وإن ارتفع قطعاً بارتفاع الوجوب النفسي المتعلّق بالكلّ بعد عروض التعذّر، لكن يحتمل حدوث وجوب نفسيّ آخر متعلّق بالباقي حين ارتفاع الأوّل، والمراد استصحاب أصل الوجوب، لا الوجوب النفسي الخاصّ[1].

ولكن يرد على هذين الوجهين من الاستصحاب ما تقدّم سابقاً : من أنّه يعتبر في الاستصحابات الموضوعيّة ترتُّب أثرٍ شرعيٍّ على المستصحب، أو كون المستصحب نفسه حكماً شرعيّاً، والجامع بين الوجوب النفسي والغيري أو الضمني والنفسي ليس كذلك، فإنّه ليس أمراً مجعولاً شرعيّاً؛ لأنّ المجعول هو الوجوب النفسي أو الغيري، لا الكلّي الجامع بينهما، فإنّه أمر انتزاعيّ منتزع من أفراده المجعولة، ولا يترتّب عليه أيضاً أثر شرعيّ، مضافاً إلى أنّ الجامع الحقيقيّ بين المعاني الحرفيّة غير معقول ـ كما حُقّق في محلّه ـ بل الجامع بينها معنىً عرضيّ اسميّ منتزع من هذا وذاك.

مع أنّه على فرض تسليم ثبوت الوجوب الغيريّ للأجزاء، فهو لكلّ واحدٍ من أجزاء المركّب، لا لمجموع الأجزاء؛ لتوقّف المركّب على كلّ واحدٍ منها، فليس لمجموع هذه الأجزاء وجوب غيريّ حتّى يستصحب . وأمّا استصحاب وجوب هذا وذاك فهو مقطوع الارتفاع، والمراد إثبات الوجوب النفسي للباقي.

الثالث : استصحاب شخص الوجوب النفسي المتعلّق بالصلاة ـ مثلاً ـ بدعوى أنّ الموضوع ـ أي الأجزاء العشرة ـ وإن لم يكن باقياً عقلاً بتعذّر بعض الأجزاء، لكنّه باقٍ عرفاً، فيقال: إنّ هذه الأجزاء التسعة هي التي تعلّق بها الوجوب، فالأصل بقاؤه؛ للشكّ فيه من جهة احتمال دخالة الجزء المتعذّر في الوجوب، كما

---

١ ـ أُنظر نهاية الأفكار ٣ : ٤٤٩ .

هو الشأن في جميع موارد الاستصحابات، كما في استصحاب عدالة زيد[١].

وفيه : أنّ القضيّة المتيقّنة والموضوع في مثل استصحاب العدالة هو الهويّة الشخصيّة الخارجيّة، وهي باقية حقيقةً في ظرف الشكّ، وإنّما الشكّ لأجل زوال حالةٍ احتمل دخالتها فيه، وإلّا فالموضوع لم يتبدّل حقيقةً، بخلاف العناوين والمفاهيم الكلّيّة، فإنّ عنوان الفرس ـ مثلاً ـ بقيد أنّه عربيّ يُغاير الفرس مع قيد الأعجمي ـ مثلاً ـ لعدم انطباق أحدهما على الآخر، ولذا لو باعه كذلك، فأقبضه ما ليس فيه هذا القيد، فإنّه لايوجب الخيار مع صحة البيع، بخلاف ما لو باع الفرس الخارجي بشرط العربيّة، فانكشف كونه عجميّاً، فإنّ له الخيار؛ لبقاء المبيع وصدقه، وإنّما المتخلّف شرطه وقيده، بخلاف الأوّل، ولذلك يكون جميع قيود العناوين الكلّيّة مقوّمات.

وبالجملة : فرق بين العناوين الكلّية وبين الهويّات الشخصيّة الخارجيّة، وما نحن فيه من قبيل الأوّل، فالصلاة بقيد أنّها مع السورة تغاير الصلاة بدونها عقلاً وعرفاً، والمعلوم وجوبه هو الأوّل، والمشكوك فيه هو الثاني، فلا تتّحد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة.

مضافاً إلى أنّ جريان الاستصحاب في مثل عدالة زيد أو كُرّيّة الماء أو نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال التغيّر بنفسه، إنّما هو لأجل احتمال عدم دَخْل الصفة الزائلة ـ أي التغيّر في المثال الأخير ـ في البقاء ودخلها في الحدوث فقط، ولهذا لا إشكال في جريان الاستصحاب فيها، بخلاف ما نحن فيه؛ لأنّ الإرادة كانت متعلّقة بعشرة أجزاء ـ مثلاً ـ ومع تعذُّر بعضها لابقاء لها بشخصها، فهي مقطوعة الارتفاع، والمحتمل هو حدوث حكم آخر للباقي، فهذا الاستصحاب من قبيل استصحاب القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلّيّ، لا القسم الأوّل.

---

١ ـ اُنظر نهاية الدراية ٢ : ٢٩٧ سطر ١٩ .

الرابع : أنّ الأمر المتعلّق بالصلاة المركّبة من الأجزاء المتعدّدة منبسط على جميع أجزائها، فإذا تعذّر بعضها يشكّ في بقاء الوجوب المتعلّق بالباقي وعدمه وسقوطه رأساً، فيستصحب ، ولا يحتاج حينئذٍ إلى دعوى التسامح في بقاء الوجوب، ولا في بقاء الموضوع؛ لأنّ المقصود هو استصحاب نفس الوجوب المتعلّق بالباقي بالانبساط حقيقةً، وبقاء الموضوع أيضاً حقيقة، وإنّما احتمل ارتفاع وجوب الباقي بارتفاع وجوب الجزء المتعذّر[١].

وفيه : أوّلاً : أنّ القول بانبساط الوجوب على الأجزاء لايرجع إلى معنىً محصّل صحيح؛ لأنّه إن اُريد منه : أنّ الأمر المتعلّق بالطبيعة يدعو إلى الأجزاء الكثيرة فهو صحيح، فإنّ المطلوب الملحوظ أمر وحدانيّ؛ أي الأجزاء في لحاظ الوحدة، والملحوظ ـ أي ما تعلّق به الأمر ـ وإن كان هو الصلاة لا الأجزاء، لكن ليست حقيقة الصلاة إلّا عبارة عن تلك الأجزاء، فالأمر المتعلّق بالصلاة يدعو إلى أجزائها، وحينئذٍ فلامعنىٰ للاستصحاب المذكور؛ لأنّه ليس هنا إلّا أمر واحد ووجوب واحد متعلّق بأمر واحد مركّب، ينعدم بانعدام كلّ واحد من أجزائه، ولا يعقل دعوة الأمر بالكلّ إلى الباقي من الأجزاء بعد تعذّر بعضها، وليس هنا أوامر متعدّدة ووجوبات عديدة بعدد الأجزاء، فإنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به، وهو المركّب، ولا يعقل دعوته إلى غير ما تعلّق به، وحينئذٍ فالتكليف الأوّل مرتفع قطعاً بتعذّر الجزء، والمحتمل حدوث تكليف آخر متعلّق بالباقي، فهو من قبيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي.

ومن هنا يظهر ما في قياس المحقّق العراقيتَتِرُّ ما نحن فيه بالبياض الشديد؛ حيث إنّه يمكن استصحاب بقاء شخصه مع زوال بعض مراتبه؛ للفرق بينهما[٢]؛

---

١ ـ اُنظر فوائد الاُصول ٤ : ٥٥٩ ـ ٥٦٠ .

٢ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٤٥١ ـ ٤٥٢ .

حيث إنّ شخص البياض موجود في الخارج بجميع مراتبه مع تبدّلها، والإرادة والبعث والطلب ليست كذلك إذا تعلّقت بالمجموع، فإنّها تنتفي بانتفاء بعض المجموع قطعاً.

وإن أُريد الانبساط الحقيقي، فانبساط الإرادة على الأجزاء تابع للإرادة المتعلّقة بالمجموع، ويدور معها وجوداً وعدماً، ومع عدمها وانتفائها تنتفي الإرادة المنبسطة على الأجزاء؛ لعدم استقلالها، فلا يعقل انبساط الإرادة على الأجزاء مع انتفاء هذه الإرادة.

هذا كلّه في مقتضى الأُصول .

مقتضى قاعدة الميسور

وأمّا قاعدة الميسور المستندة إلى النبويّ والعلويّين المرويّات في عوالي اللآلي عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم : (إذا أمرتكم بشيء فَأْتوا منه ما استطعتم)[١]، وعن عليٍّ عليه السلام : (الميسور لايسقط بالمعسور) و (ما لا يُدرك كلّه لا يُترك كلّه)[٢]، فهذه الروايات ضعيفة السند، ولكن ذكر الشيخ قدس سره وغيره: أنّ ضعفها منجبر بعمل الأصحاب بها[٣].

وفيه : أنّ عملهم بها غير ثابت ، وأمّا حكمهم في باب الصلاة فلم يُعلم استنادهم فيه إلى هذه الأخبار، فلعلّه لأجل مُسلَّميّة ذلك عندهم في الصلاة؛ لأنّها لاتترك بحالٍ، ولذا ذكر النراقي قدس سره: أنّه لم يثبت تمسُّك متقدّمي الأصحاب بها[٤].

---

١ ـ عوالي اللآلي ٤ : ٥٨ / ٢٠٦ .

٢ ـ عوالي اللآلي ٤ : ٥٨ / ٢٠٥ و ٢٠٧ .

٣ ـ فرائد الأُصول : ٢٩٤ سطر ١٦ ، نهاية الأفكار ٣ : ٤٥٥ ، درر الفوائد : ٥٠٠.

٤ ـ عوائد الأيّام : ٢٦٢ .

وبالجملة: لم يثبت حجّيّة تلك الروايات.

وأمّا الكلام في دلالتها:

أمّا الأُولى: فمع قطع النظر عن صدرها الذي نقله في «الكفاية»[1]، فلا إشكال في أنّ لفظ الشيء مطلق يعمّ الكلّي ذات الأفراد والكلّ ذات الأجزاء، ولكن قوله: (فأتوا منه) هل يصلح قرينة على اختصاصه بالمركّب ذي الأجزاء، وعدم شموله للكلّي ذي الأفراد، لأجل ظهور كلمة «من» في التبعيض الذي لايصدق إلّا في المركّب ذي الأجزاء؟

والحقّ إمكان الاستدلال بها لما نحن فيه مع قطع النظر عن صدرها؛ لأنّها إمّا مختصّة بالمركّب ذي الأجزاء، كما في ما نحن فيه، أو يعمّه والكلّي ذا الأفراد؛ لعدم احتمال اختصاصه بالكلّي ذي الأفراد. فإنّه ليس معنى كون لفظة «من» للتبعيض أنّها مستعملة فيه بالمعنى الاسميّ؛ ليلزم التجوّز في استعمالها في إرادة بعض أفراد الكلّي، كما لو قيل: «إذا أمرتكم بالعتق فأتوا منه ما استطعتم»، أو «إنّ الحوالة من البيع» ونحو ذلك؛ باعتبار إرادة معنىً آخر مصحّح لاستعمال لفظة «منه» فيه، كاعتبار تقطيع عدّة من أفراد الكلّي ـ أي الطبيعة ـ أو أجزاء المركّب، بل هي ظاهرة في إرادة بعض أجزاء المركّب ـ أي الكلّ ـ ولا أقلّ من إرادة الأعمّ منه ومن الكلّي ذي الأفراد، لكنّه مع قطع النظر عن صدرها. وأمّا بملاحظة صدرها: وهو ما رُوي منْ أنّه خطب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: (إنّ الله كتب عليكم الحجّ).

فقام عكاشة ـ ورُوي سراقة بن مالك ـ فقال: أفي كلّ عام يارسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟

فأعرض عنه حتّى عاد مرّتين أو ثلاثاً.

فقال صلى الله عليه وآله وسلم: (ويحك وما يُؤمنك أن أقول: نعم، والله لو قلت: نعم، لوجبت،

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٤٢١.

ولو وجبت ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ماتركتكم، فإنّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيءٍ فأْتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه)[١]، فهو قرينة على أنّ المراد هو الكلّي ذي الأفراد، فسياق الرواية يدلّ على عدم إرادة الكلّ ذي الأجزاء.

ودعوى: أنّ المورد لا يكون مخصّصاً، فلا يوجب تخصيص الرواية بالكلّي ذي الأفراد فقط وعدم شموله للكلّ ذي الأجزاء.

مدفوعة: بأنّه إنّما يصحّ فيما إذا لم يكن المورد قرينة على الاختصاص، كما في (لاتنقض اليقين بالشكّ)، فإنّ صدره الوارد في مورد خاصّ ـ وهو الوضوء ـ لايوجب تخصيصَه به وعدم استفادة الكبرى الكلّيّة منه، ولكن ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ إعراض النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أوّلاً وثانياً عن جواب السائل، ثمّ قوله: (إذا أمرتكم) ظاهر في أنّه لمكان حكم العقل بكفاية الإتيان بفردٍ واحدٍ ـ من الطبيعة المأمور بها ـ في تحقّق الامتثال، وعدم وجوب الإتيان بمصداقٍ آخر منها؛ لعدم الحجّة عليه، فوجوب باقي الأفراد والمصاديق يحتاج إلى البيان والدليل، وهذا الحكم العقليّ إنّما هو في الكلّي ذي الأفراد، وأمّا الكلّ ذو الأجزاء فليس فيه هذا الحكم العقليّ.

فتلخّص: أنّ دعوى: أنّ المراد هو الأعمّ ووجوب الإتيان بكلّ ما يستطاع من أفراد الكلّي وأجزاء الكلّ، خلاف سياق الرواية.

وأمّا قوله عليه السلام: (الميسور لايسقط بالمعسور) ففيه أربعة احتمالات بحسب بدْو النظر:

الأوّل: أنّ الطبائع الميسورة المتعلّقة للأمر لا تسقط بالمعسورة منها.

الثاني: أنّ الحكم الميسور لايسقط عن الذمّة بالحكم المعسور.

---

١ ـ مجمع البيان ٣ : ٣٨٦ ذيل الآية ١٠١ من سورة المائدة، بحار الأنوار ٢٢: ٣١ الباب ٣٧.

الثالث : أنّ الحكم لايسقط عن موضوعه .

الرابع : أنّ الموضوع الميسور لايسقط عن الموضوعيّة بالمعسور منه.

والمتعيّن هو الاحتمال الأوّل.

توضيح ذلك : أنّ السقوط يتوقّف في صدقه على أمرين: أحدهما ثبوته أوّلاً، وثانيهما أنّ السقوط إنّما يستعمل في مكان مرتفع ولو اعتباراً.

وحينئذٍ نقول : إنّ للطبيعة بعد تعلّق الأمر بها نحو ثبوت في الذمّة واستقرار في العهدة عرفاً، فيقال : «إنّ الصلاة ـ مثلاً ـ على عهدتي»، قال تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَىٰ ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[1]. فكأنّه دَينٌ ثابت على عهدة الناس، وثبوتها في الذمّة هو عين ثبوت أجزائها فيها، واعتبرت الذمّة مكاناً مرتفعاً، وحينئذٍ لو اُريد أنّ الميسور من الطبيعة المأمور بها لاتسقط عن الذمّة بالمعسور منها، لايلزم منه خلافُ ظاهرٍ أصلاً. وليس المراد ثبوته بالأمر الأوّل؛ لأنّه مرتفع قطعاً بتعذُّر بعض أجزاء الطبيعة، بل المراد كشف ذلك عن تعلّق حكم آخر بالميسور واقعاً بعد تعذُّر الجزء، أو لأنّ ذلك إخبارٌ في مقام الإنشاء؛ أي إنشاء ثبوته في العهدة.

فحاصل المعنىٰ : أنّ الحكم الأوّل المتعلّق بالمجموع، وإن انتفىٰ بتعذُّر الجزء، وسقطت الطبيعة بمجموع أجزائها عن الذمّة، لكن الميسور منها ـ وهو باقي الأجزاء ـ باق في الذمّة بتعلّق أمرٍ آخر بها مقارناً لارتفاع الأوّل.

وأمّا الاحتمالات الثلاثة الاُخر فهي خلاف الظاهر :

أمّا الاحتمال الثاني : فلاحتياجه إلى تقدير لفظ «الحكم»، مضافاً إلى أنّ حكم الميسور تبع لحكم الكلّ، والمفروض انتفاء حكم الكلّ، فيتبعه حكم الباقي.

ومنه يظهر مرجوحيّة الاحتمال الثالث؛ لما ذكر في الاحتمال الثاني، وكذلك الاحتمال الرابع، مضافاً إلىٰ أنّه يعتبر ثبوت الحكم على الموضوع وسقوطه عنه، لا

---

١ ـ آل عمران (٣) : ٩٧ .

العكس.

ثمّ إنّه لا يعتبر العهدة والذمّة في المندوبات عرفاً، بل تختص بالواجبات، وحينئذٍ فالرواية لا تعمّ المندوبات، فيستفاد الوجوب منهم.

ولايرد عليه : أنّه إن أُريد منها مطلق الرجحان فلاتفيد المطلوب من وجوب الباقي، وإن أُريد منها الوجوب لزم وجوب المندوبات.

وذكر **المحقّق الخراساني والعراقي والميرزا النائيني**قدس سرهم: أنّ معناها أنّ الميسور بما له من الحكم لا يسقط بالمعسور[١]، وجعله بعضهم[٢] نظير قوله عليه السلام: (لاضرر ولاضرار)[٣]، وبعضهم نظير الاستصحاب، فكما أنّ قوله عليه السلام: (لاتنقض اليقين بالشكّ)[٤] يعمّ الواجبات والمستحبّات، كذلك قوله: (الميسور لايسقط بالمعسور) يعمّهما[٥].

وأشار الشيخ الأعظم قدس سره إلى إشكال على ذلك والجواب عنه.

وحاصل الإشكال : أنّه فرق بين الاستصحاب وبين ما نحن فيه؛ لأنّ مفاد (لاتنقض) هو الحكم بعدم نقض ما تعلّق به اليقين سابقاً، وبترتيب الآثار أو البناء على البقاء، فيشمل الواجب والمندوب، بخلاف ما نحن فيه الذي فرض فيه ثبوت حكم وحدانيّ لطبيعة وحدانيّة، فلا يحتمل بقاؤه بعد تعذُّر بعض الأجزاء؛ لامتناع بقاء الحكم المتعلّق بالمركّب بتعذّر جزئه؛ لانتفاء المركّب بتعذّر جزئه، وإنّما

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٤٢١، فوائد الأُصول ٤ : ٢٥٥، نهاية الأفكار ٣ : ٤٥٧ .

٢ ـ كفاية الأُصول : ٤٢١ .

٣ ـ الكافي ٥ : ٢٩٣ / ٦، وسائل الشيعة ١٢ : ٣٦٤ ، كتاب التجارة، أبواب الخيار، الباب١٧، الحديث٤ .

٤ ـ الكافي ٣ : ٣٥١ / ٣، وسائل الشيعة ٥ : ٣٢١ ، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٠، الحديث٣.

٥ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٢٥٥، نهاية الأفكار ٣ : ٤٥٧ .

المحتمل حدوث حكم آخر متعلّق بالباقي، فلايصحّ أن يقال: لايسقط الحكم المتعلّق بالمجموع بتعذّر بعض الأجزاء، فإنّ الحكم الأوّل قد سقط قطعاً.

وحاصل جوابهﷺ عن هذا الإشكال : هو أنّه لافرق بين الوجوب النفسي والغيري لدى العرف والعقلاء، فيعبّرون عن وجوب باقي الأجزاء: أنّ وجوبها باقٍ، وعن عدمه: بأنّه مرتفع كما في الاستصحاب[1].

وزاد أُستاذنا الحائريﷺ : أنّ الموضوع بعد تعذّر الجزء أيضاً باقٍ في نظر العرف، فلا يفرّقون بين الصلاة مع السورة، وبينها مع عدمها، فوجوب فاقدة السورة يُعدّ بقاء وجوب واجدها عرفاً[2].

أقول : كيف يحكم العرف بذلك، مع حكمهم بأنّ وجوب الكلّ نفسيّ ووجوب الأجزاء غيريّ؟! مع أنّ هذا ليس ممّا يرجع فيه إلى العرف، بل الموارد التي يرجع فيها إلى العرف موارد خاصّة ينزّل بعض الإطلاقات عليها، مثل ﴿**أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ**﴾[3] ونحوه.

نعم يمكن أن يقال : إنّ قوله : (**الميسور لايسقط بالمعسور**) إمّا إخبارٌ عن أنّ تعذّر الجزء لايوجب سقوط وجوب الباقي باعتبار تعلّق حكم آخر به، وإمّا إنشاء للحكم بالوجوب له، وعلى أيّ تقدير فلو اعتبر في المندوبات أيضاً عهدة كالواجبات، مع عدم إرادة أنّ الميسور لايسقط بما له من الحكم ـ إن واجباً فبنحو الوجوب، وإن ندباً فبنحو الاستحباب ـ لابدّ أن يراد منه مطلق الرجحان، فلايدلّ حينئذٍ على وجوب باقي الأجزاء.

وأمّا قولهعليه‌السلام : (**ما لا يُدرك كلّه لا يُترك كلّه**) فلاريب في شمول الموصول

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٢٩٤ سطر ٢٢ .

٢ ـ درر الفوائد : ٤٩٩ .

٣ ـ البقرة (٢) : ٢٧٥ .

لجميع المركّبات الواجبة والمستحبّة، وإنّما الإشكال في شموله للطبائع الكلّيّة ذات الأفراد، والظاهر عدم شموله لها؛ لأنّ إرادتها تفتقر إلى عناية زائدة.

وأمّا ما أفاده الشيخ الأعظمﭪ : من عدم شمول الموصول للمندوبات بقرينة ظهور جملة (لايترك) في الوجوب، كما أنّها قرينة على عدم إرادة المباحات والمكروهات[1].

ففيه : أنّ عدم إرادة المباحات والمكروهات والمحرّمات إنّما هو بقرينة جملة (ما لا يدرك)؛ لأنّ الدرك إنّما يطلق فيما كان للفعل مطلوبيّة ذاتيّة أو مصلحة، فإذا كان الإنسان بصدد الإتيان به فمنعه عنه مانع، يقال: إنّه لم يدرك ذلك، ولايطلق ذلك عند عدم الإتيان بالمباح والمكروه والحرام، فهذه الثلاثة خارجة عن موضوع القضيّة؛ أي جملة (ما لا يدرك)، لا بقرينة «لايترك»، فلا إشكال في شمول الموصول للمندوبات أيضاً.

نعم قوله عليه السلام : (لايترك) ظاهر في الإلزام، فيدور الأمر بين الأخذ بظهور الصدر وطرح ظهور الذيل في الوجوب، وبين العكس وإخراج المندوبات عن الموصول، وليس هنا ضابطٌ كلّيّ في تقديم أحدهما على الآخر، بل الموارد مختلفة، فقد يُرجَّح ظهور الصدر على ظهور الذيل، وقد يعكس، ولكن الغالب أنّ الصدر قرينة على التصرّف في الذيل؛ لأنّه دفعٌ، وعكسه رفعٌ، والدفع أهون من الرفع.

والحاصل : أنّه يمكن أن يعمّ الموصولُ المندوبات.

فالإنصاف : عدم ثبوت إرادة الوجوب منها، ولا أقلّ من احتمال إرادة مطلق الرجحان.

ثمّ إنّ في لفظ «الكلّ» في الموضعين احتمالات بحسب بدْو النظر:

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٢٩٥ سطر ١٢ .

الأوّل : أنّ المرادكلّ واحد من أجزاء المركّب بنحو الاستغراق في الموضعين.

الثاني : أنّ المراد منه مجموع الأجزاء فيهما.

الثالث : أنّ المراد بالأوّل الاستغراق ، وبالثاني مجموع الأجزاء.

الرابع : عكسه.

ولكنّ التأمّل والنظر يقتضي استحالة الاحتمال الثاني والثالث:

أمّا الثاني : فلأنّ درك المجموع متقوّم بدرك جميع الأجزاء، وعدم دركه عبارة عن تركه الذي يتحقّق بترك بعض الأجزاء، ومرجع النهي عن ترك مجموع الأجزاء إلى وجوب الإتيان بمجموعها، فيصير حاصل المعنى على هذا التقدير: مالايدرك مجموعه بتعذّر بعض أجزائه لا يترك مجموعه ويجب الإتيان بمجموعه، ولا معنى له.

وأمّا الثالث : وهو أن يراد بالأوّل الكلّ الاستغراقي، وبالثاني مجموع الأجزاء، فلأنّ مفاده حينئذٍ : ما لا يدرك كلّ واحدٍ من أجزائه بتعذّر بعضها، يجب الإتيان بمجموع أجزائه، وهو أيضاً محال.

وأمّا الاحتمال الأوّل : وهو أن يراد بالأوّل الاستغراقي في الأجزاء في كليهما، فهو مبنيّ على الاختلاف المتقدّم بين الشيخ الأعظم وبين صاحب الحاشية على المعالم الشيخ محمّد تقي قدس سرهما في أنّ مفهوم قوله عليه السلام : (إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لم ينجّسه شيء)[١] هو الإيجاب الكلّي، أي أنّه إذا لم يبلغ قدر كرّ ينجّسه كلّ شيء، كما اختاره الشيخ قدس سره[٢]. أو الإيجاب الجزئي؛ أي أنّه لو لم يبلغ قدر الكرّ ينجّسه شيء، كما هو مختار صاحب الحاشية[٣].

---

١ ـ وسائل الشيعة ١: ١١٧، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٩.

٢ ـ الطهارة، الشيخ الأنصاري : ٤٩ سطر ٢٦، مطارح الأنظار : ١٧٤ سطر ٣١.

٣ ـ هداية المسترشدين : ٢٩١ سطر ٢٧ .

فعلى الأوّل فهو أيضاً ممتنع فيما نحن فيه، ولذا ذكر الشيخ تَيِّئُ: أنّه لا معنى له في المقام؛ لأنّ مفاده حينئذٍ أنّه لو لم يمكن الإتيان بهذا وذاك وجب الإتيان بهما.

وعلى الثاني : فهو ممكنٌ ـ كما هو الحقّ ـ لأنّ النفي حينئذٍ بقوله: (لايترك) متعلّق بالكلّيّة؛ لأنّ مرجعه حينئذٍ: لايترك جميعه، بل يترك بعضه؛ أي المتعذّر، ولذا قالوا: إنّ «ليس كلّ» سُورٌ للسالبة الجزئيّة[1]، وهو المتبادر إلى الذهن والفهم أيضاً.

وأمّا الاحتمال الأخير فهو أيضاً ممكن.

ثمّ إنّ المعروف في قاعدة الميسور اعتبار أن يعدّ المعسور معسوراً لذلك الميسور، والمراد أنّه يعتبر صدق عنوان «الكلّ» على المعسور في وجوب الإتيان به، كالوضوء مع تعذّر المسح على اليسرىٰ ـ مثلاً ـ بخلاف ما لو تعذّر ما سوى المسح على اليسرى، فإنّه لايصدق الوضوء على المسح على اليسرى فقط، والدليل على ذلك هو ظاهر الروايات الثلاث، فإنّ قولَهُ: (إذا أمرتكم بشيء) ظاهرٌ في أنّ المراد : إذا أمرتكم بطبيعةٍ فأتوا منها بمصداق مستطاع منها، فإنّ لها أفراداً عرضيّة، وهي الأفراد الكاملة التامّة الأجزاء والشرائط، وأفراداً طوليّة، كالكامل والناقص والأنقص، فيدلّ على وجوب الإتيان بالفرد الناقص لو تعذّر الكامل، لكن لابدّ أن يصدق على المأتيّ به عنوان تلك الطبيعة.

لكن تقدّم أن لفظة «ما» مصدريّة زمانيّة بقرينة صدر الرواية، وحينئذٍ فلاتدلّ على ماذكر.

وأمّا قوله: (ما لا يُدرك كلّه ...) إلىٰ آخره، ففيه احتمالان :

أحدهما : أنّ «ما» كناية عن الطبيعة، والمعنى حينئذٍ : مالايدرك من الطبائع المأثور بها بكلّيتها فلاتترك بالكلّيّة، وحينئذٍ فتدلّ على المطلوب المذكور؛ لأنّ

---

١ ـ شرح المنظومة (قسم المنطق): ٤٨ سطر ١٦، الحاشية على تهذيب المنطق، المولى عبدالله : ٦٩ سطر ١١.

الدرك والترك متعلّقان بالطبيعة، فلابدّ أن تصدق الطبيعة على الباقي.

ثانيهما : أنّ المراد : ما لا يُدرك كلّه ومجموعه، لا يُترك جميع أجزائه، وعليه فلاتدلّ على المطلوب؛ لأنّه يصدق على كلّ واحد من الأجزاء أنّه جزء المركّب ولو جزءاً يسيراً، كالتشهّد فقط بالنسبة إلى الصلاة، وحيث إنّ الظاهر هو هذا الاحتمال الثاني فهي لا تدلّ على المطلوب؛ أي اعتبار صدق الطبيعة على الباقي.

وأمّا قوله : (الميسور...) إلى آخره، ففيه أربع احتمالات :

الأوّل : أنّ المراد : أنّ الطبيعة الميسور ـ أي مصداقها الميسور ـ لاتسقط بتعسّر مصداقها الآخر.

الثاني : أنّ المراد : أنّ الميسور من أجزاء الطبيعة المأمور بها لايسقط بتعسّر بعض أجزائها الأُخر.

الثالث : أنّ المراد الميسور من الطبيعة المأمور بها لايسقط بمعسوريّة بعض أجزائها.

الرابع : أنّ الميسور من الأجزاء لايسقط بالمعسور من الطبيعة.

ودلالتها على ما ذكر موقوفة على أن يراد بالميسور نفس الطبيعة المأمور بها؛ سواء أُريد بالمعسور نفس الطبيعة أيضاً، أم أجزاؤها، فلابدّ أن يصدق عنوان الطبيعة على الميسور الناقص.

وأمّا بناءً على الاحتمالين الآخرين وهما أن يراد بالميسور الأجزاء؛ سواء أُريد بالمعسور أيضاً الأجزاء، أو نفس الطبيعة ، فلا تدلّ على المطلوب.

هذا بحسب التصوّر.

وأمّا بحسب التصديق ومقام الاستظهار فهي مجملة من حيث الاحتمالات المذكورة لا ظهور لها في بعضها، والقدر المتيقّن هو ما ذكروه: من اعتبار صدق عنوان المعسور على الميسور؛ بأن يعدّ الباقي معسوراً لذلك الميسور عرفاً.

تذنيبان :

الأوّل : لا إشكال في أنّ المناط في تشخيص الميسور وتميّزه هو نظر العرف والعقلاء في الموضوعات العرفيّة، وأمّا الموضوعات الشرعيّة فهل المناط فيه نظرهم أيضاً، أو نظر الشرع؟ وجهان .

وتظهر الثمرة في أنّه قد يكون ما ليس ميسوراً عرفاً ميسوراً شرعاً بتخطئته للعرف، وهو مبنيّ على أن يراد بالميسور الطبيعة أو إدراك المصلحة، فعلى الأوّل فالمناط هو نظرهم، فقد يعدّ الناقص من مركّب من ميسور ذلك العنوان المعسور، ويطلق عليه عنوان المأمور به، كما لو تعذّر المسح على اليسرى، فإنّه يطلق عنوان الوضوء على الباقي عندهم، وأنّه وضوء ناقص عند العرف، وقد لايطلق عندهم عنوان المأمور به على المأتيّ به الميسور، كما لو تعذّر أفعال الوضوء إلّا المسح على اليسرى ـ مثلاً ـ فإنّه لا يطلق عليه الوضوء عندهم.

وعلى الثاني فالمناط هو نظر الشارع؛ لعدم إحاطتنا بالمصالح والمفاسد الواقعيّة، ولايُدركها إلّا الشارع المقدّس.

الثاني : قد يقال بخروج موارد كثيرة عن تحت قاعدة الميسور بالتخصيص؛ بحيث ربما يوجب الاستهجان لكثرته[1].

والحقّ خلافه، فإنّه لم يخرج منها إلّا موارد نادرة، فإنّ الصلاة داخلة تحتها بلا إشكال وكذلك الحجّ مع حفظ الأركان، ولذا يجب على من لم يقدر على الطواف بنفسه أن يُطاف به بحمله، وكما إذا لم يدرك اختياريّ الوقوفات، فإنّه يكفي الاضطراري منها، وكذلك الوضوء، بل الطهارات الثلاث والزكاة والخمس.

نعم الصوم خارج عنها تخصّصاً، فإنّه عنوان بسيط لا تركّب فيه، وأمّا الأكل

---

١ ـ درر الفوائد : ٥٠٠ ـ ٥٠١ .

والشرب ونحوهما من مبطلاته، فليس له ميسور ومعسور حتّى تشمله القاعدة، وحينئذٍ فلا يلزم التخصيص المستهجن.

نعم لو أُريد بالميسور الأجزاء أمكن القول بلزوم خروج كثير من الموارد، ولكن قد عرفت أنّ المراد منه الطبيعة واعتبار الثبوت في العهدة.

الفصل التاسع

في شرائط الاحتياط والبراءة

المقام الأوّل

في الاحتياط

أمّا الاحتياط ، فقد يقال : إنّه يعتبر فيه عدم إمكان تحصيل العلم التفصيلي بالواقع، أو عدم استلزامه التكرار في العمل، فلو أمكن تحصيل العلم التفصيلي بالتكليف الواقعي والإمتثال التفصيلي، فلايحسن الاحتياط، بل لايجوز، فلابدّ هنا من دفع الإشكالات التي أوردوها في المقام.

قد يقال بأنّه لا يتحقّق الامتثال بالاحتياط مطلقاً؛ لعدم تحقّق عنوان الطاعة معه؛ وذلك لأنّ الامتثال ليس عبارة عن مجرّد الإتيان بما هو الواقع كيفما اتّفق، بل لابدّ من صدق عنوان الإطاعة عليه في العبادات، وصدقها موقوف على أن يكون الانبعاث عن أمر المولى وبعثه الواقعي بالذات، وفي صورة الاحتياط ليس كذلك[1].

---

١ ـ اُنظر فوائد الاُصول ٣ : ٧٢ ـ ٧٣ .

ونقول توضيحاً للإشكال : إنّ الإطاعة غير معقولة حتّى في صورة العلم التفصيلي بالتكليف؛ لأنّ المكلّف لاينبعث عن الأمر الواقعي بالذات للمولى أصلاً، بل ينبعث دائماً عن الصورة الذهنيّة للأمر المعلومة بالذات؛ لأنّها هي التي ينالها المكلّف، لا الأمر الواقعي الذي هو معلوم بالعرض، مع أنّه تتوقّف الإطاعة على أن يكون الانبعاث عن بعث المولىٰ.

والدليل على أنّ الانبعاث إنّما هو عن الصورة الذهنيّة للبعث : هو أنّه لو اعتقد اثنان على أنّ المولى أمرهما بشيء، وكان اعتقاد أحدهما موافقاً للواقع، والآخر مخالفاً له، فأتى كلّ واحدٍ منهما بما اعتقده، فإنّه لا فرق بينهما في أنّ كلّ واحدٍ منهما منبعث عن باعث، وليس الباعثُ لهما الأمرَ الواقعي؛ لعدم الأمر الواقعي في أحدهما، بل الباعث هي الصورة الذهنيّة للأمر، فلو كان الواقع دخيلاً في الانبعاث ولو بنحو جزء الموضوع والسبب، لزم الانبعاث في أحدهما بلا سبب وباعث، وهو محال، وكذا لو اعتقد أحدٌ وجود حيّةٍ أو أسد، والآخر عدمه، فهرب الأوّل دون الثاني، وفرض أنّ الواقع عكس ذلك، فهذا أقوى شاهد على أنّ الانبعاث والانزجار إنّما هما عن الصورة العلميّة لا الواقع.

وإن شئت قلت ذلك بنحو البرهان : إنّ كلّ إطاعة عبارة عن الانبعاث عن بعث المولى، ولا شيء من الانبعاث عن بعث المولى بممكن، ينتج لا شيء من الإطاعة بممكن.

هذا في صورة العلم التفصيلي بالمأمور به.

وأمّا في صورة الشكّ والاحتمال فلاريب في أنّ الانبعاث إنّما هو عن احتمال الأمر الواقعيّ، لا الواقع المحتمل؛ لأنّه على الثاني لابدّ أن يكون المؤثّر في الانبعاث هو الأمر، والمفروض أنّ وجوده وعدمه عنده على السواء، فلابدّ أن يكون انبعاثه عن احتمال الأمر، وحينئذٍ فلايعدّ ذلك إطاعة؛ لما عرفت من توقّفها على

نشوء الانبعاث عن بعث المولى.

فنقول في دفع الإشكال : أمّا في صورة العلم التفصيلي فلا إشكال في أنّ الإطاعة من الأُمور العرفيّة العقلائيّة، وليست مبتنية على هذه الدقائق العقليّة، والمناط في صدقها هو نظر العرف وفهم العقلاء في تحقّق الإطاعة، فإنّها أمر عرفيّ عقلائي، وهي عندهم متقوّمة بوجود الأمر الواقعيّ والاعتقاد به، فإنّ الواقع في صورة العلم به منكشف عند الانبعاث والإتيان بالمأمور به الناشئ عن ذلك، ويصدق عليه عنوان الإطاعة عرفاً.

والحاصل : أنّ الإطاعة ليست مبتنية على هذه الدقائق العقليّة ليرد ما ذكر من الإشكال.

أمّا البرهان المذكور : فإن أُريد من الصغرى وهي أنّ كلّ إطاعة هي الانبعاث عن بعث المولى بالذات ـ أي الأمر والبعث الواقعيّ ـ فهي ممنوعة، فإنّ الإطاعة أعمّ من ذلك ومن الانبعاث عن البعث بالعرض؛ أي الصورة الذهنيّة والعلميّة منه.

وإن أُريد الأعمّ منهما فالكبرى ممنوعة، فإنّ المستحيل هو الانبعاث عن البعث بالذات، لا الانبعاث عن البعث بالعرض والصورة العلميّة منه، وحينئذٍ فلا إشكال في صدق الإطاعة في صورة العلم التفصيلي بالتكليف.

وأمّا في صورة احتمال الأمر والتكليف فلا يصحّ فيه ما ذكرناه في صورة العلم بالأمر؛ حيث إنّه لا كاشفيّة للاحتمال عن الواقع، لكن لا إشكال في تحقّق عنوان الإطاعة أيضاً بالإتيان بالمشكوك والمحتمل التكليف؛ لما عرفت أنّها من الأُمور العرفيّة العقلائيّة، فيعدّ الانبعاث عن احتمال الأمر إطاعة أيضاً عندهم على فرض وجوده واقعاً، بل لعلّ المنبعث عن احتمال أولى بأن يقال: إنّه مطيع عندهم من المنبعث عنه في صورة العلم التفصيلي بالأمر.

فالحقّ : أنّ الانبعاث ناشٍ عن أُمور نفسانيّة، وله مبادئ خاصّة من الخوف

من العقاب، أو الشوق إلى الثواب، وتصوّر أمر المولى، فإنّها توجب الانبعاث والحركة نحو الإتيان بالفعل.

مضافاً إلى أنّه لا دليل على اعتبار صدق عنوان الإطاعة وقصدها في صدق الامتثال والاحتياط؛ لا من العقل، ولا من النقل.

وأمّا قوله تعالىٰ: ﴿وَأَطِيعُوا ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَأُولِى الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[1]، فليس مفاده اعتبار قصد عنوان الإطاعة في مقام الامتثال؛ لأنّ سياقَها بالنسبة إلى الله تعالى وإلى الرسول وأُولي الأمر واحدٌ، مع أنّه لايعتبر قصد إطاعة أُولي الأمر والرسول، فكذلك بالنسبة إلى الله تعالى، وإلّا لَوجب في الجميع.

والحقّ : أنّ الأمر في الآية إرشاد إلى ما يحكم به العقل من لزومِ الإتيان بما أمر الله ورسوله وأُولو الأمر ووجوبِهِ، لا أنّه أمر مولويّ مفاده وجوب قصد عنوان الإطاعة، وعلى فرض الشكّ في اعتباره فالمرجع هو أصالة البراءة عن وجوبه.

فتلخّص : أنّه لا دليل على وجوب قصد الطاعة وإمكان الاحتياط.

وإنّما الإشكال في الاحتياط في ما لو أوجب التكرار مع التمكّن من الامتثال التفصيلي فأورد عليه الشيخ الأعظمﷺ : بأنّ تكرار العبادة مع التمكّن من الامتثال التفصيلي أجنبيٌّ عن سيرة المتشرّعة، بل من أتى بصلوات غير محصورة لإحراز شروط الصلاة الواجبة، كأن صلّى في موضع تردّدت فيه القبلة بين أربع جهات في خمسة أثواب أحدها الطاهر، ساجداً على خمسة أشياء أحدها ما يصحّ السجود عليه، مائة صلاة، مع تمكّنه من صلاة واحدة يعلم اشتمالها لجميع شرائطها تفصيلاً، يعدّ في العرف عابثاً ولاعباً بأمر المولى ولاغياً بفعله، والفرق بين الصلوات الكثيرة وصلاتين لايرجع إلى محصّل[2].

---

١ ـ النساء (٤) : ٥٩ .

٢ ـ فرائد الأُصول : ٢٩٩ سطر ١٨ .

ومثّلنا لذلك سابقاً : بما لو أمر المولى عبده بشيء، فأتى بكلّ ما يحتمل إرادته، فأحضر الطلّاب والعلماء؛ لاحتمال أن يريد إكرامهم، وعمّال المولى ونحوهم، فلا ريب في أنّه يُعدّ في نظر العرف لاغياً ولاعباً بأمر المولى، لا ممتثلاً ومطيعاً.

أقول : على فرض تسليم ذلك فهو لايصلح دليلاً وبرهاناً على المطلوب؛ ليحكم به ويجري في جميع الموارد، فعلى فرض أنّه يُعدّ لاعباً بأمر المولى في المثالين، فليس مطلق التكرار كذلك، فلو تردّد في شيء بين كونه شرطاً للصلاة أو مانعاً، فصلّى مرّتين : إحداهما معه، والأُخرى بدونه، فلاريب أنّه لايعدّ لاغياً وعابثاً.

وعلى فرض الإغماض عن ذلك فهو ليس لاعباً في أصل الإتيان بالمأمور به؛ لأنّ المفروض أنّه بصدد امتثال أمر المولى في تكرار الصلاة، وليس التكرار من مشخّصات المأمور به، بل المأمور به واحدة منهما، والباقي على فرض أنّه لعب وعبث لا يضرّ بالمأمور به.

والحاصل : أنّ اللعب في خصوصيّات المأمور به لايضرّ مع عدم كونه لاعباً في أصل فعله، كالصلاة على المنارة، أو في زمان ومكان خاصّ، أو لباس مخصوص؛ تكون هذه الخصوصيّة مضحكة، مع قصد الامتثال في أصل الإتيان بالمأمور به.

وهنا إشكال آخر في الامتثال بالاحتياط : وهو أنّه يعتبر في امتثال الأمر العباديّ قصد القربة والوجه والتمييز والجزم بالنيّة والانبعاث عن بعث المولىٰ؛ لشهرة القول باعتبار هذه بين الأصحاب ، كما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره، ونقل غير واحد اتّفاق المتكلّمين على وجوب إتيان الواجب لوجوبه والمندوب لندبه أو لوجههما[1]، ونقل السيّد الرضيّ قدس سره إجماع أصحابنا على بطلان صلاة من صلّى

---

١ ـ كشف المراد : ٣٢٢.

صلاة لايعلم أحكامها[١] وتقرير أخيه الأجلّ عَلَم الهدى‌ﺗﺘﺗﺘ بذلك في مسألة الجاهل بالقصر[٢]. وقال الشيخ الأعظم‌ﺗﺘﺗﺘ: أنّه يمكن أن يجعل هذان الاتّفاقان دليلاً في المسألة مع اعتضادهما بالشهرة العظيمة. فضلاً عن كونهما منشأً للشكّ الملزِم للاحتياط في ترك هذا النحو من الامتثال، مع عدم إمكان ذلك في الاحتياط في مقام الامتثال بتكرار العمل، فلا فائدة فيه[٣].

أقول : لاريب في إمكان قصد القربة والوجه للمحتاط مع التكرار أيضاً، نعم هو لايتمكّن من التمييز والجزم بالنيّة، لكن لم يقم دليل على اعتبارهما في مقام الامتثال، فإنّ المسألة عقليّة، كما اعترف هوﺗﺘﺗﺘ به، ولا مجال لدعوى الإجماع في المسائل العقليّة، ولا يصلح هذا الإجماع دليلاً فيها، فإنّ اعتبار الإجماع إنّما هو لكشفه عن الدليل الشرعي، ويحتمل ابتناؤهم في ذلك الإجماع على دليل عقليّ، فلا يكشف هذا الإجماع عن الدليل الشرعي التعبّدي.

مضافاً إلى ما أفاده في «الكفاية» : من التمسُّك بقاعدة «عدم الدليل دليل العدم» في المسائل العامّة البلوى[٤]، وعلى فرض الشكّ في اعتبار ذلك فيمكن التمسّك لنفيه أوّلاً بإطلاقات الأدلّة.

وتوهّم عدم إمكان أخذ ذلك في المأمور به قد عرفت فساده، وعلى فرض عدم إمكانه لو شكّ في اعتباره بدليل آخر ـ فإنّه قابلٌ للبيان كبيان قصد العباديّة واعتبار النيّة ـ أمكن التمسّك لنفيه بالإطلاق المقامي، فإنّ الشكّ فيه وإن كان في سقوط المأمور به عن العهدة بدونه، لكن حيث إنّ منشأه الشكّ في الثبوت فالعقاب

---

١ ـ حكاه عنه الشهيد في ذكرى الشيعة : ٢٥٩ سطر ١٨.

٢ ـ نفس المصدر سطر ١٩.

٣ ـ فرائد الأُصول : ٢٩٩ سطر ١٠.

٤ ـ كفاية الأُصول : ٩٨.

عليه عقاب بلا بيان، فلأصالة البراءة العقلية فيه مجال.

والحاصل : أنّه يمكن التمسّك لنفي وجوب ذلك بالإطلاق اللّفظي للأدلّة، وعلى فرض عدم الإطلاق اللفظي يتمسّك لنفيه بالإطلاق المقامي؛ لأنّه من الموارد التي تحتاج إلى البيان، كما في سائر الشرائط المشكوكة.

وتوهّم : أنّه من موارد الشكّ ودوران الأمر بين التعيين والتخيير فاسد، فإنّ القدر المتيقَّن الثابت هو وجوب الإتيان بالمأمور به مع القيود التي قام الدليل على اعتبارها، كقصد التقرّب وفعله لله تعالىٰ، لا رياءً أو لشهوات نفسانيّة، والزائد على ذلك مشكوك الاعتبار، والأصل يقتضي البراءة عنه.

خاتمة

قد يقال ـ فيما لو قامت الأمارة المعتبرة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً في زمن الغيبة ، واحتمل وجوب الظهر واقعاً لا الجمعة ـ : إنّ الاحتياط فيه هو أن يأتي بمؤدّى الأمارة؛ أي الجمعة أوّلاً، ثمّ الإتيان بصلاة الظهر المحتمل وجوبها واقعاً، وأمّا لو عكس؛ فصلّى الظهر أوّلاً ثمّ الجمعة، ففيه إشكال؛ حيث إنّ مفاد دليل الأمارة إلغاء احتمال الخلاف، والإتيانُ بصلاة الظهر عينُ الاعتناء باحتمال الخلاف، فليس للمكلّف ذلك. ذكره الميرزا النائيني قدّس سرّه[1].

أقول : يرد عليه أوّلاً : أنّه لا دليل في الشرع على اعتبار الأمارات تأسيساً، بل هي عقلائيّة أمضاها الشارع، كما اعترف هو قدّس سرّه به في مواضع من كلامه، وبناءُ العقلاء على العمل بالأمارات والاعتماد عليها، وأمّا الاعتناء باحتمال الخلاف فلا محذور فيه أصلاً عندهم، ولا مانع عندهم في الإتيان بما احتمل وجوبه واقعاً، ثمّ العمل بمؤدّى الأمارة.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٢٦٥ .

وعلى فرض قيام الدليل الشرعي التأسيسي على حجّيّة الأمارات ـ كما ربما يظهر ذلك أيضاً منه قدس سره ـ فلا فرق أيضاً بين الصورتين.

فالحقّ : أنّ الاحتياط حسنٌ مطلقاً وعلى كلّ حال، وأنّ عمل تارك طريقي الاجتهاد والتقليد صحيح إذا احتاط فيه.

المقام الثاني
في شروط البراءة العقليّة والنقليّة

والكلام في ذلك يقع في مواضع :

الموضع الأوّل : في شروط جريان البراءة العقليّة

ولا إشكال في اعتبار الفحص عن الأدلّة ـ بما سيجيء من بيان مقداره ـ وعدمِ الظفر بما يصلح دليلاً على الحكم في جريانها، فلا مجال لجريانها بمجرّد الشكّ في التكليف، مثل وجوب صلاة الجمعة ونحوها قبل الفحص عنها؛ لأنّ موضوع البراءة العقليّة هو عدم البيان، والمراد به البيان الواصل، لا الوصول إلى كلّ واحدٍ من المكلّفين بطرق غير متعارفة، بل المراد وصوله بطريق متعارف بين العقلاء، وهو يختلف باختلاف الموارد والأزمنة، والمراد به في مثل زماننا هذا إلى يوم القيامة، هو بيان الأحكام الشرعيّة الكلّيّة القانونيّة لجميع المكلّفين، وكيفيّة بيانها هو بيانها من النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم لأصحابه بمقدارٍ يمكنه صلى الله عليه وآله وسلم ، وكذلك الأئمّة المعصومون صلوات الله عليهم أجمعين لأصحابهم وضبط الأصحاب لها في كتبهم وبيانهم لأصحابهم الذين من بعدهم عليهم السلام ، وإيصالها يداً بيدٍ وصدراً بصدرٍ إلى يوم الدين، فالوصول بالنسبة إلينا هو ذكرها في القرآن المجيد وضبطها في كتب الأخبار والأحاديث، فلابدّ من الرجوع إليها، وبدون ذلك لا يصدق عدم الوصول، ولا تجري

البراءة؛ لعدم تحقّق موضوعها حينئذٍ؛ أي عدم وصول البيان.

وأُورد على ذلك بأنّ التكاليف الواقعية بوجودها الواقعي غير قابلة للباعثيّة أو الزاجريّة ما لم تصل حقيقة بوجودها العلميّ في أُفق النفس، بل بوجودها الحاضر في النفس؛ يعني وجودها التصديقي، فلايكفي احتمالها، بل لابدّ من العلم بها، وحيث إنّ الأمر بوجوده العنواني لفنائه في معنونه ـ وهو الأمر بوجوده الخارجي ـ موجب لاتّصاف الأمر الخارجي بالدعوة بالعرض، كما في المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض، فالمنجِّزية موقوفة على اتّصاف الأمر الواقعيّ بالباعثية بالعَرَض، وهي متوقّفة على أن تكون التكاليف منكشفة بالعلم، فما لم تكن كاشفيّة ومنكشفيّة للأمر الواقعي لا باعثيّة له، ولا منجّزية له، كما في صورة الاحتمال؛ حيث إنّه لا كاشفيّة له، فلا تعقل المنجّزية في صورة الاحتمال ليمنع من جريان القاعدة[1].

أقول : يرد عليه أوّلاً : النقض بما إذا قامت أمارة معتبرة غير مفيدة للظنّ، بل الظنّ على خلافها، فإنّه يجب العمل بها، لكن ليس هنا علم بالواقع، فبناءً على ما ذكره يلزم عدم منجّزيّتها؛ لعدم اتّصاف الواقع بالباعثيّة، فيلزم عدم تحقّق المنجّزيّة.

وأمّا العلم بالحجّيّة واعتبار الأمارة ووجوب العمل على طبقها، فإنْ ترتّبت العقوبة على ترك العمل بالحجّة فهو ممّا لا يلتزم به المستشكل ، فيلزم ترتّبها على الواقع، فيلزم ما ذكرنا.

وثانياً : بالحلّ بأنّه ليس معنى التنجيز ما أفاده، ولانسلّم توقّفه على باعثيّة الأمر الواقعي، بل الباعث والمحرّك: إمّا هو الأمر الواقعيّ، وإمّا احتمال وجود التكليف في الكتاب المجيد أو كتب الأخبار، بل المنجّزية أمر عقلائيّ يحكم بها كلّ عاقل مع الاحتمال المذكور، فحينئذٍ لا يتحقّق موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان

---

١ ـ نهاية الدراية ٢ : ٣٠٥ سطر ٢١ .

مع هذا الاحتمال، فهذا الوجه لبيان عدم جريان البراءة العقليّة قبل الفحص صحيح لاغبار عليه.

نعم هنا وجهٌ آخر لوجوب الفحص لايخلو عن الإشكال : وهو أنّ الإقدام في المشتبه مع ترك الفحص فيما هو مظنّة التكليف مع عدم العلم بأمر المولى ونهيه عادةً إلّا به ظلم على المولى، وخروج عن رسم العبوديّة وزيّ الرقّية، فيترتّب عليه العقاب بعنوان أنّه ظلم على المولى، لا على الواقع، فالعقاب على الواقع وإن كان قبيحاً قبل الفحص، لكنّه ليس قبيحاً على نفس ترك الفحص كالتجرّي[1].

وفيه : على فرض تسليم عدم العقاب على مخالفة الواقع، لاوجه للعقاب على ترك الفحص، فإنّ العقاب عليه إنّما هو لأجل احتمال التكليف الواقعي، لا على نفسه استقلالاً بدون الارتباط بالواقع.

والحاصل : أنّه لا وجه للعقاب على ترك الفحص مع فرض عدمه بالنسبة إلى الحكم الواقعي.

والفرق بينه وبين التجرّي: هو أنّ نفس التجرّي على المولى ظلم وقبيح؛ لقيام الحجّة المعتبرة ولو مع مخالفتها للواقع، بخلاف ترك الفحص.

الوجه الثالث لبيان وجوب الفحص وعدم جريان البراءة العقليّة قبله : هو إنّ العلم الإجمالي ـ لكلّ واحد من آحاد المكلّفين ـ بوجود أحكام في الشريعة من الواجبات والمحرّمات، يقتضي وجوب الفحص عنها وعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان قبله، نعم بعد الفحص بالمقدار اللّازم وعدم الظفر بالحكم لامانع من جريانها[2].

وفيه : أنّ هذا خروج عن محلّ البحث ؛ لأنّ الكلام هنا في شرائط البراءة بعد

---

١ ـ اُنظر نهاية الدراية ٢ : ٣٠٥ سطر ١٢ .

٢ ـ اُنظر فرائد الأُصول : ٣٠١ سطر ٣ .

الفراغ عن تحقّق الشكّ في أصل التكليف، كما هو مجرى البراءة، وإلّا فمع اقتران الشبهة بالعلم الإجمالي بالتكليف، فهو شكٌّ في المكلّف به الذي هو مجرى الاحتياط، لا البراءة التي يبحث فيه عن شرائطها، فليس الفرض الذي ذكره موضوعَ البراءة؛ أي الشكّ البدويّ في التكليف.

وأُورد على هذا الوجه أيضاً:

تارةً: بأنّه أخصّ من المدّعىٰ؛ لأنّ محلّ البحث هو مطلق الشبهات، وهذا الوجه إنّما يقتضي وجوب الفحص في خصوص المقرونة بالعلم الإجمالي[1].

وأُخرىٰ: بأنّه أعمّ من المدّعى بوجهٍ آخر؛ لأنّ المدّعىٰ هو وجوب الفحص فيما بأيدينا من كتب الأخبار والأحكام، والعلم الإجمالي لايختصّ بذلك، بل دائرته أوسع وأطرافه أعمّ ممّا في هذه الكتب والتي لم تصل إلينا من الجوامع الأوّليّة[2].

وأجاب الميرزا النائيني رحمه الله **عن الأوّل**: بأنّ استعلام مقدار من الكتب التي يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها والفحص فيها، لايوجب انحلال العلم الإجمالي؛ إذ متعلّق العلم: تارةً يتردّد من أوّل الأمر بين الأقلّ والأكثر، كما لو علم بأنّ في هذه القطيع من الغنم موطوءة مردّدة بين عشرة وعشرين.

وأُخرىٰ: يكون المتعلّق عنواناً ليس بنفسه مردّداً بين الأقلّ والأكثر من أوّل الأمر، بل المعلوم هو العنوان بما له في الواقع من الأفراد، كما لو علم بموطوئيّة البِيض من هذا القطيع، وتردّدت بين العشرة والعشرين.

ففي الأوّل: ينحلّ العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، كما لو علم تفصيلاً بموطوئيّة هذه العشرة من القطيع.

وفي الثاني: لاينحلّ بذلك، بل لابدّ من الفحص التامّ عن كلّ ما يحتمل

---

١ ـ اُنظر فرائد الأُصول: ٣٠١ سطر ١٣.

٢ ـ نفس المصدر: ٣٠١ سطر ١٢.

انطباق العنوان المعلوم بالإجمال عليه؛ لأنّ العلم الإجمالي يوجب تنجيز متعلّقه بما له من العنوان، كالبِيض بما له من الأفراد في المثال، فكلّ ما هو من أفراد البيض قد تنجّز التكليف به، ولازم ذلك هو الاجتناب عن كلّ ما يحتمل أنّه من أفراد البيض، والعلم التفصيليّ بموطوئيّة عدّة من البيض يحتمل انحصار البيض فيه لايوجب انحلال العلم الإجمالي، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ المعلوم بالإجمال في المقام هي الأحكام الموجودة فيما بأيدينا من الكتب، فقد تنجّزت جميع الأحكام المثبتة في الكتب، ولازم ذلك هو الفحص التامّ عن جميع ما في الكتب التي بأيدينا، ولا ينحلّ العلم الإجمالي باستعلام جملة من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها، كما لو علم باشتغال الذمّة بما في الطومار، وتردّد ما فيه بين الأقلّ والأكثر، فإنّه ليس له الأخذ بالأقلّ، بل لابدّ من الفحص التامّ في جميع صفحات الطومار.

وأجاب عن الوجه الثاني : بأنّه وإن علم إجمالاً بوجود أحكام في الشريعة أعمّ ممّا بأيدينا من الكتب، إلّا أنّه يعلم إجمالاً أيضاً بأنّ فيما بأيدينا من الكتب أدلّة مثبتة لأحكام مصادفة للواقع بمقدار يحتمل انطباق ما في الشريعة عليها، فينحلّ العلم الإجمالي الخاصّ، ويرتفع الإشكال، ويتمّ الاستدلال بالعلم الإجمالي لوجوب الفحص[١]. انتهى.

أقول : يرد عليه : أنّ ما ذكره من الفرق بين ما إذا تعلّق الحكم بالأفراد وبين ما لو تعلّق بالعنوان، فيه :

أوّلاً : أنّ العنوان المتعلَّق للحكم في الفرض الثاني من قبيل العنوان المحصَّل، والمصاديق محصِّلاته . فاللّازم فيه الاحتياط بلا إشكال، ولكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، وكذلك المثال الذي ذكره ليس منه، فإنّ عنوان الغنم البيض ليس عنواناً

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٢٨٠ .

بسيطاً متعلَّقاً للحكم بنفسه، بل الحكم فيه متعلّق بالأفراد ـ أي كلّ واحدٍ من الغنم الموطوءة ـ والعنوان المذكور مرآة للأفراد الموضوعة للحكم، ولكلّ واحدٍ منها حكم مستقلّ، وكذلك عنوان «مافي الكتب الأربعة»، فإنّه عنوان مشير أُخذ مرآةً للأفراد، والحكم عليه إنّما هو بهذا اللحاظ، ولذا ذكر في وجه جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة في مثل «لا تصلِّ في وبر ما لا يؤكل لحمه»: أنّ الكبرى الكلّيّة ليست حجّةً على الصُّغريات والمصاديق المشكوكة، فإنّ الكبرى الكلّيّة وإن تعلّق الحكم الكلّي فيها بالعنوان، لكن حيث إنّه لوحظ مرآةً للأفراد والمصاديق فهو منحلٌّ إلى أحكام متعدّدة حسب تعدّد الموضوعات، فالمشكوك لا حجّة عليه، وما نحن فيه أيضاً كذلك، فلا فرق بين القسمين.

وثانياً: أنّ عنوان «مافي الكتب الأربعة» أو «الغنم البيض» ليس من العناوين والموضوعات المتعلّقة للأحكام، فإنّ هذا العنوان مستحدَث لم يكن متداولاً في الإطلاقات قبل تدوين تلك الكتب؛ ليتعلّق به الحكم مع تحقّق العلم الإجمالي قبلها، نعم المثال الأوّل ـ وهو عنوان الغنم الموطوء ـ كذلك، لكن قد عرفت انحلال العلم الإجمالي فيه ، وأنّه ـ بما أنّه عنوان المصاديق ـ موضوع للحكم.

وثالثاً: علىٰ فرض الإغماض عن ذلك كلّه يرد على ما ذكره في الجواب عن الإشكال الثاني: أنّ العلم الإجمالي بما في الكتب على الإطلاق يوجب تنجّز الحكم والاحتياط، ولا ينحلّ بمجرّد الفحص عمّا في الكتب الأربعة، فإنّه أيضاً عنوان مثل عنوان ما في الكتب الأربعة ونحوه، وحيث إنّ دائرته أوسع ممّا في الكتب الأربعة، فلاينحلّ بالفحص عمّا في الكتب الأربعة.

وأمّا مثال الطومار ونحوه من الشبهات فلا يقول أحدٌ فيها بالبراءة، لا للعلم الإجمالي، بل لوجوهٍ أُخر، مثل قصور أدلّة البراءة عن شمولها لمثله، وعدم بناء العقلاء على البراءة في أمثال ذلك من الشبهات الموضوعيّة.

وأجاب المحقّق العراقيتِيُّ عن الإشكال الأوّل : بأنّه مبنيٌّ على أنّ المـدّعى هو العلم الإجمالي بالأحكام بنحو الإطلاق، أو مع التقييد بما لو تفحّصنا عنه بمقدار المعلوم بالإجمال لظفرنا به ولو في بعض المسائل، فإنّ الإشكال حينئذٍ وارد، لكن المدّعى ليس ذلك، بل المدّعى هو أنّا نعلم إجمالاً بعدّة من الأحكام في مـجموع المسائل المحرّرة المنبثّة في جميع الأطراف؛ بحيث لو تفحصّنا عن كلّ مسألة تكون مظنةً للحكم لظفرنا به، وحينئذٍ فلا ينحلّ العلم الإجمالي إلّا بالفحص عن كلّ مسألةٍ مسألةٍ، ومع الفحص في كلّ مسألة وعدم الظفر بالحكم خرجت تلك المسألة عن كونها طرفاً للعلم الإجمالي، فتجري البراءة فيها حينئذٍ، فلايرد إشكال عدم الفائدة للفحص مع الظفر بالحكم؛ لعدم جريان البراءة؛ لأجل أنّ المسألة من أطراف العلم الإجمالي، وحينئذٍ فيندفع الإشكال[1]. انتهى.

أقول : ليس هذا العلم الإجمالي تحت الاختيار؛ حتّى نقول : لو فرض كذا يرد الإشكال ، دون ما لو فرض ذاك، فإنّا إذا لاحظنا شريعة الإسلام، والتفتنا إليها، حصل لنا العلم الإجمالي بوجود أحكام فيها بنحو الإطلاق، لا المقيّدة بـالمسائل المحرّرة، كما ذكرهتِيُّ، مضافاً إلى أنّ مرجع ما ذكره إلى دعوى العـلم التـفصيلي بالحكم الإلزامي في كلّ مسألة، وهو كما ترى.

والحقّ في الجواب عن الاستدلال : هو منع العلم بوجود أحكام في الشريعة سوى ما في بأيدينا من الأحكام ومضامين الأخبار، ولم يـثبت لنـا وجـود كـتب مشتملة على أحكام ــ سوى تلك الأحكام ــ فُقدت ولم تصل إلينا، مضافاً إلى مـا عرفت من خروج هذا الفرض عن محطّ البحث في المقام؛ أي الشبهة البَدْويّة، لا المقرونة بالعلم الإجمالي، فالدليل على وجوب الفحص هو ما ذكرناه مـن حكـم العقل بذلك.

---

١ ــ نهاية الأفكار ٣ : ٤٧١ .

وأمّا الاستدلال له بالإجماع[١] فهو ممّا لا مجال له في مثل هذه المسألة ممّا للعقل فيها سبيل؛ لاحتمال اعتماد المجمعين على ذلك الحكم العقلي، فليس هو دليلاً مستقلّاً كاشفاً عن دليل معتبر يدلّ على المطلوب؛ ليتمسّك به في الموارد المشكوكة؛ سواء كانت الشبهة بدويّة أم مقرونة بالعلم الإجمالي.

وأمّا الآيات والروايات التي استدلّ بها في المقام ـ الدالّة على وجوب التفقّه والتعلّم كآيتي النفر[٢] والسؤال[٣] ونحوهما ـ فهي ليست إلّا مثل قوله تعالىٰ: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾[٤] في أنّها لمجرّد الإرشاد إلى ما يحكم به العقل من وجوب التفقّه وتعلّم الأحكام، مضافاً إلى عدم اختصاصها بالشبهات البَدْويّة، بل المخاطب بها عموم المسلمين العالِمين بوجود أحكام في الشريعة المقدّسة إجمالاً.

هذا كلّه في الشبهات الحكميّة .

وأمّا الشبهات الموضوعيّة مع العلم بالحكم الكلّي، فهل تقتضي القواعد العقليّة وجوب الفحص فيها أيضاً مطلقاً، أو لا مطلقاً، أو التفصيل بين ما إذا كان الفحص سهلاً لا يحتاج إلى مؤونة زائدة؛ بحيث لايسمّى فحصاً في الحقيقة، وبين ما إذا احتاج إلى تكلّف ومؤونة زائدة، أو التفصيل بين الموضوعات التي يؤدّي ترك الفحص فيها إلى مخالفات كثيرة كملاحظة أنّه مستطيع أو لا، أو بلوغ ما له حدّ النصاب للزكاة ونحو ذلك، وبين ما لم يكن كذلك؟

وجوه، ولا يبعد الأوّل ؛ لتماميّة الحجّة ببيان الكبرى الكلّيّة، وأمّا الصُّغريات وتشخيص أفراد الموضوعات كلّ واحدٍ واحدٍ، فهو ليس من وظيفة الشارع ،

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٣٠٠ سطر ١٥ .

٢ ـ التوبة (٩) : ١٢٢ .

٣ ـ النحل (١٦) : ٤٣، الأنبياء (٢١) : ٧ .

٤ ـ النساء (٤) : ٥٩ .

فالعقاب عليه مع ترك الفحص ليس عقاباً بلا بيان؛ من دون فرقٍ بين ما لو كان الفحص سهلاً قليل المؤونة وعدمه، لزم منه مخالفات كثيرة أو لا.

الموضع الثاني : في بيان مقدار الفحص

والمناط فيه هو اليأس عن الظفر بالدليل والحجّة على الحكم، وهو أمرٌ سهلٌ لاسيّما في مثل زماننا هذا؛ حيث إنّ المسائل فيه مبوّبة؛ وجعل لكلٍّ من مسائل الطهارة والصلاة وغيرهما بابٌ مستقلٌّ، وذكروا في كلّ بابٍ الأخبار المربوطة بمسائله، وبذل الفقهاء جهدهم ووسعهم في جمع الأخبار والآيات المربوطة بكلّ بابٍ فيه؛ بحيث يكون احتمال وجود دليل آخر فيه لم يظفروا به بعيداً جدّاً.

الفصل العاشر

قاعدة «لا ضرر»

ولا بأس بصرف عنان الكلام في بيان المدرك لقاعدة لاضرر تبعاً للأعلام، ولاعتبار بعضهم في أصالة البراءة عدم استلزامه الإضرار على الغير.

وقبل الخوض في بيانها ومفادها والجهات المبحوث عنها فيها، لابدّ من ذكر الأخبار التي يدلّ عليها، وهي كثيرة :

الأخبار الواردة في نفي الضرر

منها : ما ورد في قضيّة سَمُرة بنِ جُنْدَب التي نقلها المشايخ الثلاثة:

فروى الصدوق رحمه الله بإسناده عن الحسن بن الصيقل، عن أبي عبيدة الحـذّاء، قال: قال أبو جعفر عليه السلام : كان لِسَمُرَة بنِ جُنْدَب نخلة في حائط بني فلان، فكان إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شيء من أهل الرجل يكرهه الرجل، قال: فذهب الرجـل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فشكاه، فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنّ سَمُرَة يدخل عليّ بغير إذني، فلو أرسلت إليه، فأمرته أن يستأذن حتّى تأخذ أهلي حذرها منه، فأرسل إليه

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فدعاه، فقال: (ياسَمُرَةُ ما شأن فُلانٍ يشكوك، ويقول: يدخل بغير إذني، فترى من أهله ما يكره ذلك، يا سَمُرَةُ استأذن إذا أنت دخلت).

ثمّ قال رسول الله: (يسرّك أن يكون لك عَذقٌ في الجنّة بنخلتك؟).

قال: لا. قال: (لك ثلاثة)، قال : لا.

قال : (ما أراك يا سَمُرَةُ إلّا مُضارّاً؛ اذهب يا فلان فاقطعها، واضرب بها وجهه)[1].

ورواه الكليني رحمه الله عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن عبدالله بن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، مع اختلاف في التعبيرات، إلّا أنّه ذكر في ذيلها: فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للأنصاريّ : (اذهب فاقلعها، وارمِ بها إليه، فإنّه لاضرر ولا ضِرار)[2].

وعن عليّ بن محمّد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبدالله، عن أبيه، عن بعض أصحابنا، عن عبدالله بن مسكان، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أيضاً، إلّا أنّه قال: فقال له رسول الله: (إنّك رجلٌ مضارٌّ ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن)[3].

ومنها : ما ورد في بيع فضول الماء، مثل مارواه الكليني رحمه الله عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عبدالله بن هلال، عن عقبة بن خالد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: (قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بين أهل المدينة في مشارب النخل: أنّه لايمنع نفع الشيء، وقضى بين أهل البادية: أنّه لايُمنع فضلُ ماءٍ ليمنع

---

١ ـ الفقيه ٣ : ٥٩ / ٩، وسائل الشيعة ١٧ : ٣٤٠، كتاب إحياء الموات ، أبواب إحياء الموات، الباب ١٢، الحديث ١.

٢ ـ الكافي ٥ : ٢٩٢ / ٢، تهذيب الأحكام ٧: ١٤٦ / ٦٥١، وسائل الشيعة ١٧: ٣٤١، كتاب إحياء الموات، الباب ١٢، الحديث ٣.

٣ ـ الكافي ٥ : ٢٩٤ / ٨ ، وسائل الشيعة ١٧: ٣٤١، كتاب إحياء الموات، أبواب إحياء الموات، الباب ١٢، الحديث ٤ .

فضلُ كلاءٍ، فقال: لاضرر ولا ضرار)[١].

ورواه من طرق العامّة عبادة بن الصامت[٢]، إلّا أنّه قال: (لايمنع نقع البئر) بدل «نفع الشيء»، ونقل أنّه في نسخة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نفع بالفاء.

ومنها : ما رواه الكليني، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عبدالله بن هلال، عن عقبة بن خالد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن ، وقال : لاضرر ولاضرار)[٣].

ومنها : ما رواه محمّد بن يعقوب أيضاً في باب الضرار عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن يزيد بن إسحاق شعر ، عن هارون بن حمزة الغنوي، عن أبي عبدالله عليه السلام : عن رجل شهد بعيراً مريضاً وهو يباع، فاشتراه رجل بعشرة دراهم، فجاء وأشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد، فقضي أنّ البعير برئ، فبلغ ثمنه دنانير. قال: فقال: (لصاحب الدرهمين خُمسُ مابلغ)، فإن قال: أُرِيد الرأس والجلد فقال: (ليس له ذلك؛ هذا الضرار، وقد أُعطي حقَّه إذا أُعطي الخمس)[٤].

ومنها : ما رواه في «المستدرك» عن «دعائم الإسلام» ، قال: روينا عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن جدار لرجل ـ وهو سُترة بينه وبين جاره ـ سقط، فامتنع من بنيانه، قال: (ليس يُجبر على ذلك، إلّا أن يكون وجب ذلك لصاحب الدار

---

١ ـ الكافي ٥ : ٢٩٣ / ٦، وسائل الشيعة ١٧: ٣٣٣، كتاب إحياء الموات، أبواب إحياء الموات، الباب ٧ ، الحديث ٢.

٢ ـ مسند أحمد بن حنبل ٥ : ٣٢٧ سطر ٨ .

٣ ـ الكافي ٥ : ٢٨٠ / ٤، وسائل الشيعة ١٧ : ٣١٩، كتاب إحياء الموات، أبواب إحياء الموات، الباب ٥ ، الحديث ١.

٤ ـ الكافي ٥ : ٢٩٣ / ٤، وسائل الشيعة ١٣: ٤٩، كتاب التجارة، أبواب بيع الحيوان، الباب ٢٢، الحديث ١.

الأُخرى بحقٍ أو بشرطٍ في أصل الملك ...) ـ إلى أن قال ـ:

فإن كان الجدار لم يسقط، ولكنّه هدمه، أو أراد هدمه إضراراً بجاره؛ لغير حاجة منه إلى هدمه.

قال: (لا يُترك؛ وذلك أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: لا ضرر ولا ضرار ـ (إضرار: نسخة) ـ وإن هدمه كُلّف أن يبنيه)[1].

ومنها: ما في «المستدرك» من رواية «دعائم الإسلام» قال: وروينا عن أبي عبدالله عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام: (أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: لاضرر ولا ضرار)[2].

ومنها: مرسلة الصدوق: قال النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: (لاضرر ولا إضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً، ولا يزيده شرّاً)[3].

ومنها: ما استدلّ به الشيخ قدس سره في «الخلاف» في خيار الغبن بقوله: دليلنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: (لاضرر ولا ضرار ـ إضرار نسخة ـ وهذا ضرر)[4].

ومنها: ما احتجّ به أبو المكارم بن زهرة في «الغنية» في خيار العيب بقوله: ويحتجّ على المخالف بقوله عليه السلام: (لاضرر ولا ضرار)[5].

ومنها: ما عن «التذكرة» مرسلاً عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: (لاضرر ولاضرار

---

١ ـ دعائم الاسلام ٢: ٥٠٤ / ١٨٠٥، مستدرك الوسائل ١٧: ١١٨، كتاب إحياء الموات، الباب ٩، الحديث ١.

٢ ـ دعائم الاسلام ٢: ٤٩٩ / ١٧٨١ وفيه (إضرار) بدل (ضرار)، مستدرك الوسائل ١٧: ١١٨، كتاب إحياء الموات، الباب ٩، الحديث ٢.

٣ ـ الفقيه ٤: ٢٤٣ / ٢، وسائل الشيعة ١٧: ٣٧٦، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب موانع الإرث، الباب ١، الحديث ١٠.

٤ ـ الخلاف ٣: ٤٢، مسألة ٦٠، الموطأ ٢: ٨٠٥، سنن الدارقطني ٤: ٢٢٧، فيض القدير ٦: ٤٣١.

٥ ـ الغنية، ضمن الجوامع الفقهية: ٥٢٦ سطر ٢٠.

في الإسلام)[١].

وعن نهاية ابن الأثير في الحديث : (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)[٢].

وفي مجمع البحرين : وفي حديث الشفعة : (قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال: لاضرر ولاضرار في الإسلام)[٣].

ومنها : ما عن مسند ابن حنبل من رواية عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : (أن لا ضرر ولا ضرار)[٤].

إلى غير ذلك من الأخبار الدالّة على ذلك، مثل ما ورد في حفر[٥] القناة قرب أُخرى، وأنّ المناط في جوازه عدم الضرر.

ومثل ما ورد في النهي عن إجراء صاحب النهر الماء من موضع آخر، ويعطّل الرحى[٦].

ومثل قوله : (من ضرّ على أخيه المؤمن فليس منّا)[٧]... إلى غير ذلك من الأخبار.

وحينئذٍ يقع الكلام هنا في جهات :

---

١ ـ تذكرة الفقهاء ١ : ٥٢٢ سطر ٤٠ .

٢ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر ٣ : ٨١ مادة «ضرر».

٣ ـ مجمع البحرين ٣ : ٣٧٣ مادة «ضرر».

٤ ـ مسند أحمد بن حنبل ٥ : ٣٢٧، سطر ٨ .

٥ ـ الكافي ٥ : ٢٩٤ / ٧، وسائل الشيعة ١٧: ٣٤٤، كتاب إحياء الموات، أبواب إحياء الموات، الباب ١٦، الحديث ١.

٦ ـ الكافي ٥ : ٢٩٣ / ٥ .

٧ ـ روضة الواعظين : ٣٧٦ ، وسائل الشيعة ١٥ : ٤٨٩ ـ ٤٩٠ ، كتاب الخلع والمباراة، الباب ٢، الحديث ١ .

الجهة الأُولىٰ: عدم صدور «لا ضرر» مستقلاً

قد عرفت وقوع قاعدة «لاضرر» في كثير من الأخبار المذكورة في ضمن القضايا، وعدم استقلالها بالصدور مجرّدةً عن قضيّة، وأمّا مرسلة الصدوق و«التذكرة» وابن الأثير ونحوها، فلم يثبت صدورها استقلالاً عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، لا في ضمن قضيّة من القضايا، ولا وثوق بذلك؛ لأنّه من الممكن نقلهم هذه الجملة مستقلّة بدون ذكر القضيّة التي ذُكر في ضمنها؛ وإن لم تصدر منه صلى الله عليه وآله وسلم كذلك، ولكن مرسلة الصدوق لاتخلو عن ظهور في ذلك، بخلاف سائر العبارات المذكورة.

وبالجملة: لم يثبت لنا صدور هذه الجملة ـ أي جملة ـ «لاضرر ولاضرار» ـ مستقلّةً؛ لا في ضمن قضيّة، فما في بعض العبائر ـ كعبارة الميرزا النائيني قدس سره ـ من دعوى القطع بصدور هذا الخبر[1]، إنّما يصحّ لو لم يُرد صدور هذه الجملة مستقلّة.

الجهة الثانية: إشكالات حول وقوع «لا ضرر» في بعض القضايا

وقوع هذه الجملة في غير قضيّة سَمُرة، كقضيّة الشفعة، ومنع فضول الماء، والاستدلال بها عليه، أوجب إشكالات:

منها: أنّها ذكرت في ذيل رواية الشفعة بنحو التعليل، فيرد على ذلك الإشكال:

تارةً: بأنّ العلّة معمِّمة للحكم، فلابدّ من الالتزام بالشفعة في غير البيع ـ من الصلح والهبة ونحو ذلك ـ إذا استلزم عدمُها الضرر على الشريك الآخر.

واُخرى: بأنّها مخصّصة أيضاً؛ لأنّ مقتضى التعليل أنّ المناط في ثبوت الشفعة هو الضرر، فلو فرض عدم الضرر من عدمها على الشريك الآخر، بل بيع

---

١ ـ منية الطالب ٢: ١٩٣ سطر ١٦ ـ ١٧.

الشريك حصّته لغيره أعود له من أخذه بالشفعة، لزم عدم ثبوتها له.

ومنها : أنّه يلزم عدم صحّة المعاملة أو عدم لزومها فيما إذا لم يترتّب الضرر على ذات المعاملة، بل نشأ الضرر من أمرٍ خارج ربّما يتعقّب المعاملة ويترتّب عليها، كما لو باع حصّته من الدار المحبوبة المرضيّة عند أهله وأولاده؛ بحيث يؤدّي بيعها إلى مرضهم أو مشاجرتهم أو إيذائهم، أو باع حصّته من شرّير يُؤذي الجار.. وأشباه ذلك، فيلزم ثبوت الشفعة للمتضرّر في جميع تلك الموارد ، ولايلتزم بذلك أحد.

ومنها : أنّه يستلزم منها إثبات أمرٍ، وهو الأخذ بالشفعة، لا مجرّد نفي لزوم البيع.

ومنها : أنّ قضيّة «لاضرر» هو وجوب إعطاء فضول الماء للغير بلا عوض؛ لئلّا يلزم الضرر على الغير، مضافاً إلى أنّه لايعدّ ضرراً، بل هو عدم نفعٍ، فلايصلح الاستدلال عليه بـ «لاضرر»، مع أنّ المشهور بين الفقهاء كراهة منع فضول الماء[1]، وهي لاتناسب الاستدلال لها لقاعدة «لاضرر».

اللّهمّ إلّا أن يقال : إنّ «لاضرر» حكم أخلاقيّ لا شرعيّ...إلى غير ذلك من التوالي الفاسدة التي يستلزم الالتزام بها فقهاً جديداً، ولذلك وقع العلماء في الجواب عن هذه الإشكالات في حَيْصَ بَيْصَ :

فقال المحقّق شيخ الشريعة الإصبهاني في رسالته : إنّ الراجح في نظري إرادة النهي التكليفي من حديث نفي الضرر، وكنت أستظهر منه عند البحث عنه في أوقات مختلفة إرادة التحريم التكليفي فقط، إلّا أنّه يمنعني من الجزم به حديث الشفعة وحديث النهي عن منع فضول الماء؛ حيث إنّ اللفظ واحد، ولا مجال لإرادة ما عدا الحكم الوضعي في حديث الشفعة وإرادة التحريم في النهي عن منع فضل

١ ـ مفتاح الكرامة ٧ : ٥١ سطر ٢٩، رياض المسائل : ٣٢٢ سطر ١٥ .

الماء؛ بناءً على ما اشتهر عند الفريقين من حمل النهي على التنزيه. وكنت أتشبّث ببعض الأُمور في دفع الإشكال، إلى أن تبيّن لي: أنّ حديثي الشفعة والنهي عن منع فضول الماء لم يكونا حال صدورهما من النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مذيّلين بحديث الضرر، وأنّ الجمع بينهما من الراوي من روايتين صادرتين عنه صلى الله عليه وآله وسلم في زمانين مختلفين، وهذه وإن كانت دعوى عظيمة غريبة يأبى عن تصديقها كثير من الناظرين، إلاّ أنّها مجزوم بها عندي، وبها يندفع الإشكال، فنقول: يظهر بعد التدبّر في الروايات أنّ الحديث الجامع لأقضية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وما قضى به في موارد مختلفة، كان معروفاً عند الفريقين : أمّا من طرقنا فبرواية عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام ، ومن طرق العامّة فبرواية عبادة بن الصامت.

ثمّ ذكر القضايا التي نقلها عبادة بن الصامت، ومن جملتها : (أنّه صلى الله عليه وآله وسلم قضى أن لا ضرر ولا ضِرار، وقضى بأنّه ليس لعِرقٍ ظالمٍ حقٌّ، وقضى بين أهل المدينة في النخل لايمنع نقع بئر، وقضى بين أهل البادية أنّه لايمنع فضل ماء).

ثمّ قال : وهذه الفقرات كلّها أو جلّها مرويّة في طرقنا في الأبواب المختلفة، وغالبها برواية عقبة بن خالد، وبعضها برواية غيره، والذي أعتقده أنّها كانت مجتمعة في رواية عقبة بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام ، كما في رواية عبادة بن الصامت، إلاّ أنّ أئمّة الحديث فرّقوها ووزّعوها على الأبواب المختلفة، ثمّ نقل عن المشايخ الثلاثة بعض هذه الفقرات .

ثمّ قال : قد عرفت بما ذكرناه مطابقة ما روي بطرقنا لما روي بطرق القوم من رواية عبادة بن الصامت من غير زيادة ولا نقيصة، بل بعين تلك الألفاظ غالباً إلاّ حديثي الشفعة ومنع فضل الماء المرويّين في طرقنا بزيادة قوله: (لاضرر ولاضرار)، وتلك المطابقة بين الفقرات ممّا يؤكّد الوثوق بأنّهما أيضاً كانتا مطابقتين لنقل العامّة من عدم التذييل بحديث نفي الضرر، وأنّ غرض الراوي أنّه صلى الله عليه وآله وسلم قال

كذا، لا أنّه كان في ذيل الروايتين[١]. انتهى ملخّص كلامه.

وأيّده **الميرزا النائيني**قدس‌سره ـ على ما في التقريرات ـ وقال: إنّ القضايا التي نقلها عقبة بن خالد نقلها الكليني بسندٍ واحد عن محمّد بن يحيىٰ، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن هلال، عن عقبة بن خالد، عنه عليه‌السلام[٢].

أقول: يرد عليه أنّ القضايا التي نقلت عن رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كثيرة جدّاً، والراوي لسبعة أو ثمانية منها هو عقبة بن خالد، وهو متفرّد في اثنتين منها، وأمّا القضايا غير تلك فرواها غيره، فإنّ عدّة كثيرة منها نقلها السَّكوني، ونقلها زيد بن عليّ في ضمن الحكم بأنّ في الركاز خمس، وفي الرواية الدالة على أنّ (مال المملوك لمن باعه) سالم وغيره[٣]، وفي الرواية الدالّة على أن (الولد للفراش وللعاهر الحجر)[٤] سعيد الأعرج ورواه غيره أيضاً، وفي خبر (ليس لعرقٍ ظالمٍ حقٌّ)[٥] عبد العزيز بن محمّد، وفي قوله: (قضى للجدّتين الميراث)[٦] غياث بن إبراهيم، وروى بعضها مسمع بن عبدالملك وأبو مريم ويحيى بن أبي العلاء وداود بن

---

١ ـ قاعدة لاضرر، شيخ الشريعة الأصفهاني: ١٨ ـ ٢٣.

٢ ـ منية الطالب ٢: ١٩٤.

٣ ـ الكافي ٥ : ٢١٣ / ١، تهذيب الأحكام ٧ : ٧١ / ٣٠٦، وسائل الشيعة ١٣ : ٣٢، كتاب التجارة، أبواب بيع الحيوان، الباب ٧، الحديث ١. وأمّا رواية سالم فهي مذكورة في مستدرك الوسائل ١٣ : ٣٧١، كتاب التجارة، أبواب بيع الحيوان، الباب ٥، الحديث ٣، وكذلك في عوالي اللآلي ١ : ١٠٣ / ٣٥.

٤ ـ تهذيب الأحكام ٨ : ١٨٣ / ٦٤٠، وسائل الشيعة ١٤: ٥٦٥، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد، الباب ٥٦ ، الحديث ١.

٥ ـ تهذيب الأحكام ٧: ٢٠٦ / ٩٠٩ ، وسائل الشيعة ١٣: ٢٨٣، كتاب الإجارة، أبواب أحكام الإجارة، الباب ٣٣، الحديث ٣.

٦ ـ تهذيب الأحكام ٩ : ٣١٣ / ١١٢٦، وسائل الشيعة ١٧: ٤٧٣، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الباب ٢٠، الحديث ١٤. في المصدر: (أطعم رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم الجدتين السدس).

فرقد، وقد عرفت روايات السكوني في ذلك أكثر من رواية عقبة.

فظهر ممّا ذكر: أنّ ما أفاده﵀ غير مستقيم، والشاهد على عدم صحّة ما أفاده: أنّ عقبة بن خالد ذكر جملة «لاضرر» مرّتين في تلكما القضيّتين، فلو كانتا واحدة لم يكن وجه لذكرها مرّتين.

وأمّا ما جعله الميرزا النائيني﵀ مؤيّداً لما ذكره **فهو من الأعاجيب**؛ وذلك لأنّ عقبة بن خالد صاحب كتاب، وطريق الكليني إليه هو ما ذكره، وذلك لا يصلح دليلاً على أنّ الأخبار المضبوطة في ذلك الكتاب مجتمعة، وإلّا يلزم أن تكون الأخبار التي رواها الفضل بن شاذان وغيره من أصحاب الجوامع الأوّليّة أيضاً كذلك. نعم يمكن أن يقال: بعدم إمكان وقوع «لاضرر» في ذيل هذين الخبرين؛ لعدم الارتباط بينهما بوجهٍ من الوجوه.

توضيح ذلك : أنّ تذييل قضيّة بأُخرى بنحو ظاهر في الارتباط بينهما على أنحاء:

الأوّل : أن تكون القضيّة التي في ذيل أُخرى كبرى كلّيّة، والقضيّة المُذيّلة بها إحدى صُغرياتها المندرجة تحت الكبرى؛ أي تحت عنوان الوسط المحكوم عليه في الكبرى بحكم.

ويمكن أن يقال : إنّ قولنا : «الخمر حرامٌ؛ لأنّ كلّ مسكرٍ حرامٌ» من هذا القبيل، وعليه فحرمة الخمر إنّما هي بما أنّها مسكر، لا بما أنّها خمر.

الثاني : أنّ القضيّة المذكورة في الذيل علّة للقضيّة المذيّلة بها، كما لو قيل: «الخمر حرامٌ لأنّه مسكر»، فإنّ الحكم فيه مترتّب على نفس عنوان الخمر بما أنّه خمر، ولكن بجهة تعليليّة صارت علّة لجعل ذلك الحكم على هذا العنوان، وبه يفترق عن الوجه الأوّل.

الثالث : أن تكون نكتةً للتشريع وجعل الحكم للقضيّة المذيّلة بها، كما في

الأحكام الكلّيّة القانونيّة السياسيّة، ويمكن أن يكـون قـوله: «الخـمر حـرام لأنّـه مسكر» من هذا القبيل.

والفرق بينه وبين الوجه الأوّل واضح، وهو بعينه الفرق بين الثـاني والأوّل، وأمّا الفرق بينه وبين الوجه الثاني فهو أنّ نكتة التشريع لايلزم اطّرادها في جـميع موارد الحكم، فإنّ الخمر حرام بناءً على هذا الوجه؛ سواء المسكر من أفـراده أو الغير المسكر؛ لأنّ الإسكار علّة لجعل الحرمة وتشريعها، لا لنفس الحـرمة، فـإنّ الإسكار قد يترتّب على بعض أفراد الخمر، وقد لا يترتّب كالقليل مـنه للـمدمن، ولعلّ استحباب غسل الجمعة كذلك بالنسبة إلى إزالة أرياح الآباط، أو الصوم ليذوق الأغنياء طعم الجوع ونحو ذلك، بخلاف علّة الحكم، فإنّها سـارية ومـترتّبة عـلى جميع أفراده، وتذييل قضيّة ثبوت الشفعة بقضيّة «لاضرر» لايمكن بوجهٍ من هذه الوجوه:

أمّا الوجه الأوّل فواضح ؛ لأنّ الحكم بالشفعة ليس مـن صُـغريات قـوله : (لاضرر ولاضرار)؛ بأن يتفرّع عليها نحو تفرّع الصغرى على الكبرى، كتفرّع حرمة الخمر على «كلُّ مسكر حرام».

وكذلك بنحو الوجه الثاني بلا إشكال، فإنّ نـفي الضـرر ليس عـلّة لثـبوت الشفعة، وإلّا يلزم دورانها مداره ثبوتاً ونفياً، وليس كذلك.

وكذلك الوجه الثالث؛ وذلك لأنّه لو كان نفي الضرر نكتةً لتشريع حقّ الشفعة، لزم عدم لزوم البيع أصلاً وجواز فسخ المعاملة للشريك الآخر بدون العوض؛ لأنّ دفع الضرر يترتّب دائماً علىٰ عدم لزوم البيع، لا على الأخذ بالشفعة، فـيلزم مـنه جواز فسخ البيع من الشريك الآخر وإن لم يأخذ بالشفعة بدفع مثل الثـمن، وهـو ضررٌ على البائع.

نعم يمكن أن يقال : إنّه لوحظ فيه حال الطرفين؛ لأنّه مع عدم ثبوت حـقّ

الشفعة يلزم الضرر على الشريك، ومع سلطنة الشريك على فسخ المعاملة وعـدم الأخذ بالشفعة بدفع مِثْل الثمن، يلزم الضرر على البائع، فبملاحظة عدم تضرّرهما حكم بسلطنة الشريك على الأخذ بالشفعة بـدفع مِـثْل الثـمن؛ لئـلّا يـلزم تـضرّر أحدهما، وحينئذٍ يمكن أن يُجعل نفي الضرر نكتةً لتشريع الحكم بالشفعة بهذا البيان والتقرير.

لكن هذه الرواية ضعيفة السند؛ لجهالة محمّد بن عبدالله بن هـلال، وعـدم توثيق عقبة بن خالد وإن روى هو عن نفسه ما يدلّ على توثيقه وحسن حاله، لكن لايعتمد على رواية شخصٍ بتوثيق نفسه، ولم يثبت اعتماد الفقهاء واستنادهم على روايته في ثبوت حقّ الشفعة؛ لينجبر ضعفها بعمل الأصحاب.

مضافاً إلى أنّ مقتضاها ثبوت حقّ الشفعة فيما لو كان الشركاء أكثر من اثنين أيضاً؛ للتعبير بالشركاء فيها بلفظ الجمع، ولا يلتزمون بذلك.

مضافاً إلى ظهور عدم الارتباط بين الحكم بالشفعة وبينها؛ لعـدم التـفريع بالفاء، ولو ارتبطت به كان الأنسب التفريع بالفاء.

وأمّا رواية النهي عن منع فضول الماء فالمشهور بين الفقهاء كراهته، كما هو المناسب أيضاً، مع أنّ لفظ القضاء لايناسب الكراهة، كما لايخفى على مـن تـتبّع ولاحظ موارد استعماله؛ لأنّ القضاء حكمٌ لازم الاتّباع والإجراء، فلابدّ أن يطلق في موارد وجوب شيء أو حرمته، لا الكراهة الشرعيّة، ولذا لم يستعمل في المندوبات، فاستفادة الكراهة منه بعيدة جدّاً، مع ما في الاستدلال بـ «لاضرر» على الكراهة من البرودة.

فهذه جهات دالّة على عدم تذييل الحديثين بقضيّة «لاضرر»، كما أفاده شيخ الشريعة، ويؤيّده أنّه لا عين ولا أثر للاستدلال بـ «لاضرر» في سائر أخبار الشفعة.

الجهة الثالثة : في عدم صدور «لا ضرر... في الإسلام»

قال المحقّق شيخ الشريعةقدس‌سره أيضاً: تفحّصتُ في كتب العامّة، وتتبّعتُ في مسانيدهم وصحاحهم ومعاجمهم وغيرها مراراً، فلم أجد رواية «لاضرر» معقّبة بكلمة «في الإسلام»، ولا أدري من أين جاء ابن الأثير[١] بهذه الزيادة[٢].

أقول : ذكر في مجمع البحرين أيضاً ذلك[٣]، مع أنّ ما ذكره فيه هو بعينه رواية الكافي في الشفعة، وليس فيها هذا القيد. نعم هو مذكور في مرسلة الصدوق والمنقولة عن «التذكرة»[٤]، ولعلّهما واحدة، وهذه المرسلة ممّا يعتمد عليها؛ حيث أسندها إلى النبيّصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم جزماً، بخلاف ما لو نقل الرواية بلفظ «ورُوى»، لكن يحتمل قويّاً وقوع تلك الزيادة اشتباهاً من النسّاخ؛ حيث إنّه ذكر بعدها (فالإسلام يزيد المسلم خيراً)، فكرّر الناسخ لفظة «في الإسلام» اشتباهاً حال النسخ، كما وقع نظائره كثيراً، ثمّ صُحّف وكتب «في الإسلام»، فلا وثوق في تعقّب قوله: «لا ضرر» بقوله: «في الإسلام».

الجهة الرابعة : في صدور «لا ضرر ... على مؤمن»

قد تقدّم إنّ قضية سَمُرة منقولة بطرق مختلفة :

ففي رواية الكلينيقدس‌سره عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن عبدالله بن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفرعليه‌السلام ، قال في ذيلها: (فإنّه

١ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر ٣ : ٨١ .

٢ ـ قاعدة لا ضرر، شيخ الشريعة الأصفهاني : ١٢ .

٣ ـ مجمع البحرين ٣ : ٣٧٣ مادة «ضرر».

٤ ـ الفقيه ٤: ٢٤٣ / ٢، تذكرة الفقهاء ١ : ٥٢٢ سطر ٤٠ .

لاضرر ولاضرار)[١].

وفي روايته عن عليّ بن محمّد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبدالله، عن بعض أصحابنا، عن عبدالله بن مسكان، عن زرارة، عن أبي جعفرعليه السلام، وفي ذيلها: (إنّك رجل مضارّ، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن)[٢]، وهذه الرواية مرسلة، لكن الظاهر عدم كون هذا الراوي وضّاعاً، فإنّه جمع بين ما في رواية الصدوق من قولهعليه السلام: (ما أراك ياسَمُرة إلّا مضارّاً)[٣] وما في رواية الكلينيقدس سره بطريق آخر بقوله: (فإنّه لاضرر ولاضرار)[٤].

والظاهر أنّ نقله أضبط من الطريقين الآخرين، وأنّ الراوي فيهما بصدد ماهو المهمّ عنده من الجمل، وعدم ذكر قيد «المؤمن» فيهما، إنّما هو لأجل عدم الاهتمام به، فالظاهر وجود هذا القيد فيما صدر عنهصلى الله عليه وآله وسلم.

مضافاً إلى أنّه لو دار الأمر بين الزيادة والنقيصة، فالأصل العقلائيّ على تقديم أصل عدم الزيادة على عدم النقيصة، لا لأجل قلّة السهو والاشتباه في جانب الزيادة؛ ليقال: إنّ ذلك إنّما يسلّم فيما إذا اتّحد الراوي لكلّ واحدٍ منهما، ومع تعدّدهما ورواية واحد لأحدهما والآخر لآخر فلا، كما فيما نحن فيه؛ لوجود هذا القيد في طريقٍ وعدمه في روايتين اُخريين، بل لوجود دواعٍ في جانب الإسقاط والنقيصة ليست في جانب الزيادة، مثل عدم كون الراوي بصدد نقل تمام الرواية مع خصوصيّاتها، بخلاف الزيادة، فإنّه لا داعي لها، بل الداعي إلى خلافها؛ لأنّه افتراء على الإمامعليه السلام.

---

١ ـ الكافي ٥ : ٢٩٢ ـ ٢٩٣ / ٢.

٢ ـ الكافي ٥ : ٢٩٤ / ٨.

٣ ـ الفقيه ٣ : ٥٩ / ٩، وسائل الشيعة ١٧ : ٣٤٠، كتاب إحياء الموات، الباب ١٢، الحديث ١.

٤ ـ الكافي ٥ : ٢٩٢ / ٢.

مضافاً إلى أنّ ما ذكر إنّما يصحّ مع توافق النقلين في التعبير، وما ليس فيه ذلك القيد من الروايتين غير متوافقتين في العبارة.

فيظهر من ذلك أنّ راوي المرسلة أضبط.

ودعوى : أنّ هذا القيد من الراوي لا الإمام؛ باعتبار أنّه أنسب في نظره لشرافة المؤمن وكرامته[1].

واضحة الفساد؛ لما عرفت من أنّه افتراء على الإمام عليه السلام .

ودعوى : أنّه يمكن زيادته لسبق القلم والاشتباه في النسخ، ففيها : أنّ سبق اللسان أو القلم في مقام التكلّم والكتابة إنّما هو فيما إذا كانت بين الشيئين ملازمة ذهنيّة، وما نحن فيه ليس كذلك، فإنّا كثيراً ما نتصوّر الضرر، ولايسبق المؤمن إلى أذهاننا أصلاً.

الجهة الخامسة : في معنى الضرر والضرار

إنّ الضرر يطلق غالباً فيما يقابل النفع من النقص المالي أو البدني، يقال: «ضرّ في التجارة»؛ أي خسر، في مقابل قولك: «نفع فلان في تجارته»؛ أي زاد في ماله، ويقال أيضاً: «ضرّ الدواء في بدنه» في مقابل قوله: «نفعه»، وأمّا مَن نظر إلى امرأة غيره فلا يقال: إنّه ضرّه.

نعم قد يستعمل بمعنى الضيق ونيل المكروه ونحوهما كالحرج وسوء الحال، لكن الغالب هو الأوّل.

وأمّا الضرار فهو بالعكس، فإنّ غالب ما يطلق هو فيه هو الإيقاع في المكروه والضيق والحرج وسوء الحال.

وقد ذكر هذا اللفظ في ستّة مواضع من الكتاب المجيد :

---

١ ـ منية الطالب ٢ : ١٩٢ سطر ١٩ .

١ ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَلا تُضارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها وَلا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾[١]، فإنّه ورد في تفسيرها عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (لاينبغي للرجل أن يمتنع من جماع المرأة، فيضارّ بها إذا كان لها ولد مرضع، ويقول لها: لاأقربك، فإنّي أخاف عليك الحبل، فتقتلين ولدي، وكذلك المرأة لا يحلّ لها أن تمتنع على ـ عن / نسخة ـ الرجل، فتقول: إنّي أخاف أن أحبل، فأقتل ولدي، وهذه المضارّة في الجماع على الرجل والمرأة)[٢] الخبر.

وقريب منها روايات أُخرى في تفسيرها[٣]، ولاريب في أنّ المراد من المضارّة فيها هو الإيقاع في الحرج والمشقّة والمكروه، لا الضرر المالي أو البدني وفي مجمع البحرين: قوله: ﴿وَلا تُضارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها وَلا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾؛ أي: لا تضارّ بنزع الرجل الولد عنها، ولا تضارّ الأُمُّ الأبَ فلا ترضعه[٤].

٢ ـ وقوله تعالىٰ: ﴿وَلا تُضارّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾[٥].

٣ ـ وقوله تعالىٰ: ﴿وَلا يُضارَّ كاتِبٌ وَلا شَهيدٌ﴾[٦]، وفي المجمع: فيه قراءتان:

إحداهما: «لايضارّ» بالإظهار والكسر والبناء للفاعل على قراءة أبي عمر، فعلى هذا فالمعنى: لايجوز وقوع المضارّة من الكاتب؛ بأن يمتنع من الإجابة، أو

---

١ ـ البقرة (٢) : ٢٣٣ .

٢ ـ تفسير القمّي ١ : ٧٦ ـ ٧٧، وسائل الشيعة ١٥ : ١٨٠، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٧٢، الحديث ٢.

٣ ـ الكافي ٦ : ٤١ / ٦، تفسير العياشي ١ : ١٢٠ / ٣٨٢، وسائل الشيعة ١٥ : ١٨٠، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب ٧٢، الحديث ١ .

٤ ـ مجمع البحرين ٣ : ٣٧١ مادة «ضرر» .

٥ ـ الطلاق (٦٥) : ٦ .

٦ ـ البقرة (٢) : ٢٨٢ .

يحرّف بالزيادة والنقيصة، وكذا الشهيد.

وثانيتهما: قراءة الباقين «لايُضارّ» بالإدغام والفتح بالبناء للمفعول، وعلى هذا فالمعنى: لايوقع على الكاتب والشهيد ضرر؛ بأن يكلّف بقطع المسافة بمشقّة من غير تعهّد بمؤنتهما أو غير ذلك[١]. ولايبعد أن يُراد من قوله: ﴿وَلا تُضاروهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ هذا المعنى أيضاً.

٤ ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَلا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا﴾[٢]، فعن أبي عبدالله عليه السلام حيث سئل عن قول الله عزّوجلّ: ﴿ولا تمسكوهنّ...﴾ الآية، قال: (**الرجل يُطلّق حتّى إذاكادت أن يخلو أجلها راجعها، ثمّ طلّقها يفعل ذلك ثلاث مرّات، فنهى الله تعالى عن ذلك**)[٣]. فالمضارّة حينئذٍ فيها بمعنى الإيقاع في الضيق والكلفة، لا الضرر المالي والبدني لوجوب النفقة زمن العدّة أيضاً.

وقال في مجمع البيان: لاتراجعوهنّ لا لرغبة فيهنّ، بل للإضرار بهنّ لتطويل العِدّة[٤].

٥ ـ قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِراراً وكُفْراً وتفريقاً...﴾[٥] الآية، وليس المراد من الضرار فيها الضرر المالي أو البدني؛ لما نقل: أن بني عمر بن عوف اتّخذوا مسجد عوف ـ وهو مسجد قبا ـ فحسدهم جماعة من المنافقين من بني غنم بن عوف، فبنوا مسجداً ضراراً، وأرادوا أن يحتالوا بذلك، فيفرّقوا بين

---

١ ـ مجمع البيان ٢ : ٦٨٠ .

٢ ـ البقرة (٢) : ٢٣١ .

٣ ـ الفقيه ٣ : ٣٢٣ / ١، وسائل الشيعة ١٥ : ٤٠٢ ، كتاب الطلاق، أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، الباب ٣٤، الحديث٢ .

٤ ـ مجمع البيان ٢ : ٥٨٢ .

٥ ـ التوبة (٩) : ١٠٧ .

المؤمنين ويوقعوا الشكّ والاضطراب في قلوبهم[١].

٦ ـ قوله تعالىٰ : ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً...﴾[٢].

وأمّا الأخبار ففي مرسلة زرارة : (إنّك رجلٌ مضارّ)[٣].

وفي رواية هارون بن حمزة : (هذا الضرار)[٤].

وفي رواية الحذّاء : (لاضرر ولا ضرار)[٥].

ولاريب في عدم إرادة الضرر المالي والبدني منها؛ لأنّ إضرار سَمُرة لم يكن ماليّاً، بل هو بمعنى : إيقاع الأنصاري في الكُلفة والمشقّة والحرج.

فما ذكره ابن الأثير في «النهاية» : من أنّ قوله : (لاضرر)؛ أي: لايضرّ الرجل أخاه، فينقصه شيئاً من حقّه، والضِّرار فِعال من الضرّ؛ أي: لا يُجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه[٦]، وتبعه السيوطي في الدرّ النثير[٧] وصاحب تاج العروس[٨] ومجمع البحرين[٩].

وهمٌ صدر منه؛ فإنّه لم يستعمل الضرار في شيء من موارد إطلاقاته في

---

١ ـ مجمع البيان ٥ : ١٠٩ .

٢ ـ النساء (٤) : ١٢ .

٣ ـ الكافي ٥ : ٢٩٤ / ٨ ، وسائل الشيعة ١٧ : ٣٤١ ، كتاب إحياء الموات، أبواب إحياء الموات، الباب ١٢، الحديث ٤ .

٤ ـ الكافي ٥ : ٢٩٣ / ٤ .

٥ ـ ليست هذه من رواية الحذّاء بل من صحيحة زرارة ومرسله، الكافي ٥: ٢٩٢ / ٢ و٨/٢٩٤.

٦ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر ٣ : ٨١ مادة «ضرر».

٧ ـ الدرّ النثير ٣ : ١٧ .

٨ ـ تاج العروس ٣ : ٣٤٨ مادة «ضرر».

٩ ـ مجمع البحرين ٣ : ٣٧٣ مادة «ضرر» .

مجازاة الضرر، ولعلّه ذكر ذلك على طبق باب المفاعلة؛ غفلةً عن عدم استعماله في ذلك، وعدم اقتضاء باب المفاعلة ذلك، ولم يتأمّل في الحديث ليتفطّن إلى ذلك.

وبالجملة : قد عرفت أنّ الشائع في إطلاق الضرار هو استعماله في إيقاع المكروه والضيق والمشقّة، على الغير ولم يُرَد منه في هذا الخبر المجازاة على الضرر قطعاً، ولم يصدر من الأنصاري ماهو مجازاة لضرر سَمُرة.

ومثل رواية عبيدة بن زرارة، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام : الجارية يريد أبوها أن يزوّجها من رجلٍ، ويريد جدّها أن يزوّجها من رجلٍ آخر. فقال : (**الجدّ أولىٰ بذلك ما لم يكن مضارّاً إن لم يكن الأب زوّجها قبله**)[1].

والحاصل : أنّ كلّ واحدٍ من الضرر المالي والبدني ضرر وإضرار وإيقاع في المكروه والحرج والمشقّة، وفعلُ سَمُرة لم يكن ضرراً بل ضِراراً؛ أي : إيقاع الأنصاري في الحرج والمشقّة.

هذا كلّه في مفردات الألفاظ.

في مفاد الجملة التركيبيّة

وأمّا الكلام في الهيئة التركيبيّة منه، فقال الشيخ الأعظم قدس سره : إعلم أنّ المعنى ـ بعد تعذُّر إرادة الحقيقة ـ عدم تشريع الضرر؛ بمعنى أنّ الشارع لم يشرّع حكماً يستلزم الضرر على الغير تكليفيّاً أو وضعيّاً، فلزوم البيع مع الغَبْن حكم يلزم منه الضرر على المغبون، فينتفي بالخبر، وكذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك.

وذكر أيضاً أمثلة أُخرى، مثل سلطنة المالك على الدخول إلى عَذْقه وإباحته له من دون الاستئذان من الأنصاري.

---

١ ـ الكافي ٥ : ٣٩٥ / ١، وسائل الشيعة ١٤ : ٢١٨، كتاب النكاح ، أبواب عقد النكاح، الباب ١١، الحديث ٢.

ثمّ ذكر أنّه يحتمل النهي أيضاً، وجعل الأوّل أرجح[١]. انتهى.

أقول: قد صرّح تتَئُّ بعدم إرادة الحقيقة منه، وأنّ الاستعمال مجازيّ، ولكن لم يبيّن أنّه مجاز في الحذف، كما ذكروه في مثل: ﴿واسْأَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[٢]، أو أنّه مجاز في الكلمة، أو أنّه بنحو الحقيقة الادّعائيّة، ولكن هذا الأخير أقرب من الأوّلين في كلامه تتَئُّ، والحقيقة الادّعائيّة تحتاج إلى مصحّح الادّعاء، ويمكن أن يكون المصحّح لنفي الضرر ادّعاءً أحد اُمور:

الأوّل: علاقة السببيّة والمسبَّبيّة بإطلاق اللفظ الموضوع للمسبَّب وإرادة السبب؛ لأنّ الحكم سبب للضرر؛ بادّعاء أنّ الحكم الضرريّ عين الضرر.

الثاني: ما ذكره في «الكفاية» من أنّه من قبيل نفي الآثار بنفي الموضوع، مثل: (**يا أشباه الرجال ولا رجال**)[٣]؛ بدعوى أنّ تمام آثار الرجوليّة هي الشجاعة، وبدعوى أنّها عين الرجوليّة، فكذلك فيما نحن فيه؛ بدعوى أنّ لزوم البيع الغَبْني أو وجوب الغسل والوضوء والصوم ـ مثلاً ـ في صورة الضرر عين الضرر[٤].

الثالث: ما ذكره في «الحاشية على الفرائد»، وهو قريب ممّا ذكره في «الكفاية»: وهو أنّه نفيٌ للحكم بنفي الموضوع مثل: ﴿**لارفث ولا فسوق**﴾[٥]، فالمراد أنّه تعالى لم يشرّع حكماً ضرريّاً[٦].

الرابع: ما أفاده اُستاذنا الحائري تتَئُّ ـ على ما ببالي ـ وهو أنّ ما يتحقّق به الضرر أمران:

---

١ ـ فرائد الاُصول: ٣١٤ سطر ١٨.

٢ ـ يوسف (١٢): ٨٢.

٣ ـ نهج البلاغة (شرح محمّد عبده): ١٢٣، الخطبة ٢٧.

٤ ـ كفاية الاُصول: ٤٣٢.

٥ ـ البقرة (٢): ١٩٧.

٦ ـ حاشية فرائد الاُصول، المحقق الخراساني: ١٦٨ سطر ٢٥.

أحدهما: بعض الأحكام المستلزمة للضرر.

ثانيهما: إضرار المسلمين بعضهم بعضاً.

وحيث إنّ الحكيم تعالى لم يشرّع حكماً ضررياً، ونهى عن إضرار المسلمين بعضهم بعضاً، صحّ منه أن يقول بنحو الإخبار: **(لاضرر ولا ضرار)** حقيقةً، ولا تلزم المجازيّة أيضاً.

الخامس: أنّ أحكام الشارع كثيرة يستلزم إطلاق بعضها الضرر، وأمّا الأحكام التي هي ضرر ذاتاً فقليلة، فحيث إنّها قليلة بالنسبة إلى ما لايلزم منها الضرر، فهي كالعدم، صحّ أن يقال: **(لاضرر ولا ضِرار)**.

السادس: ما أفاده المحقّق العراقي[1]، وهو بعينه ما ذكره شيخنا الحائري؟ٍ.

السابع: ماذكره الميرزا النائيني؟ٍ، فإنّه بعد نقل ما اختاره الشيخ الأعظم؟ٍ مع وجوهٍ أُخر، وأطال الكلام بتمهيد مقدّمات، لايهمّنا التعرّض لما لا ارتباط لها بالمقام، قال ما ملخّصه: إنّ الأحكام الشرعيّة بشراشر حقائقها مجعولة، وجعلها التشريعي هو عين وجودها التكويني، فبجعلها تتحقّق، وكذلك في جانب النفي، فإنّ النفي المتعلّق بالحكم نفيٌ بسيط متعلّق بشراشر وجوده، ونفي حقيقته عن صفحة الكون هو عين نفيه التشريعي.

ثمّ ذكر بعد مقدّمات أُخرى غير مرتبطة بما نحن فيه: أنّه قد ذكرنا في حديث الرفع: أنّ الرفع فيه مستعمل في معناه الحقيقي؛ سواء كان متعلّقه ممّا رفعُهُ بيد الشارع، مثل «مالا يعلمون»، أم لا مثل رفع النسيان، فإنّ الرفع فيهما مستعمل في معناه الحقيقي، غاية الأمر أنّه إن لوحظ بالنسبة إلى الأحكام فهو حاكم عليها ومخصِّص لها، وإن لوحظ بالنسبة إلى المكلّفين فهو إنشاءٌ للنهي عن إضرار بعضهم بعضاً، وهو لايُنافي استعماله في معناه الحقيقي. نعم لو كان نفي الضرر إخباراً لم

---

١ ـ مقالات الأُصول ٢: ١١٣ سطر ٧.

يكن بدٌّ ومفرٌّ من القول بالمجازية؛ لئلّا يلزم الكذب، ولكنّه ليس إخباراً، وكذلك حديث الرفع، بل إنشاء وإيقاع لنفي الأحكام الضرريّة؛ لما مرّ من أنّ الأحكام بشراشرها بيد الشارع، وتحت الجعل إثباتاً ونفياً، فهو إعدامٌ للأحكام الضرريّة، فلايلزم ارتكاب التجوُّز.

ثمّ ذكر : أنّ الجملة الخبريّة والإنشائيّة من المداليل السياقيّة، لا المداليل اللفظيّة الموضوع بإزائها لفظ، بل يستفاد من سياق الكلام كون «بِعت» إنشاءً، فجملة «لاضرر ولا ضِرار» كذلك، فلابدّ من ملاحظة أنّه يستفاد من سياقها الإخبار أو الإنشاء، ولاريب أنّه يُستفاد منه إنشاء نفي الأحكام المستلزمة للضرر، ونهي المكلّفين عن إضرار بعضهم بعضاً.

ثمّ قال : إنّ المتيقّن الموافق للتحقيق هو ما ذكره الشيخ رحمه الله : من أنّه نفيٌ للحكم لا نهي، وهو لايستلزم المجازيّة أيضاً؛ لأنّ الضرر من العناوين الثانويّة، وهي على ثلاثة أقسام :

الأوّل : أن يكون العنوان الأوّل للثاني من قبيل المعدّات.

الثاني : أن يكون العنوان الأوّل سبباً للثاني ولكنّهما موجودان بوجودين.

الثالث : أن يكونا كذلك مع كونهما موجودين بوجود واحد.

فعلى الأوّل : مع كون العنوان الأوّل والعنوان الثاني موجودين بوجودين، فإطلاق العنوان الثاني وإرادة الأوّل مجاز، وكذلك على الثاني.

وأمّا على الثالث فالعنوانان موجودان بوجود واحد كالضرب والإيلام، فاستعمال أحدهما في الآخر لايوجب المجازيّة، بل هو استعمال شائع.

وتوهّم : أنّ الموجب للضرر ليس هو الحكم، بل الموجب له هو الموضوع، والحكم من قبيل المُعدّات.

مدفوعٌ : بأنّ الحكم على قسمين : أحدهما من قبيل لزوم البيع ونحوه،

والآخر من قبيل وجوب الوضوء.

أمّا الأوّل: فلاريب في أنّه الموجب للضرر.

وأمّا الثاني: فالضرر وإن كان من ناحية الوضوء لأجل أنّه فعلٌ اختياريّ، لكن إرادة العبد حيث إنّها محكومة لإرادة الله، فإرادة الله تعالى في سلسلة العلل، فهي سببٌ تامّ لذلك الضرر، وفي هذه الصورة لاتلزم المجازيّة أيضاً[1]. انتهى ملخّصاً.

أقول: قد تقدّم تصريح الشيخ الأعظم‏ تَتِّئُ: بأنّه ليس حقيقة، نعم صرّح شيخنا الحائري: بأنّه استعمال حقيقي، وكذلك العراقيّ بتقريبات متقاربة، وهو خلاف التحقيق.

أمّا ما أفاده الميرزا النائيني تَتِّئُ فإنّه يرد عليه:

أوّلاً: أنّه إن أراد عدم التجوُّز في الكلمة فهو صحيح.

وإن أراد أنّه لا مجازيّة فيه أصلاً؛ حتّىٰ في الإسناد بنحو الحقيقة الادّعائيّة؛ لما ذكره في وجهه.

ففيه: أنّ ما ذكره في وجه عدم التجوّز فيه ـ من أنّ الجملة الخبريّة والإنشائيّة من المداليل السياقيّة، ولم يوضع لها لفظٌ ـ غيرُ صحيح؛ لأنّه لا إشكال في أنّ هيئة مثل «اضرب» ونحوه ليست مهملة بل موضوعة، وحينئذٍ فإن أراد أنّ بين الإنشاء والإخبار جامعاً استُعملت الهيئة في مثل «بعتُ» و «أنكحت» فيه، ولذا قد يفهم منها الإنشاء، وقد يستفاد منها الإخبار، ففيه: ما تقدّم سابقاً من أنّ معنى الإنشاء والإخبار من المعاني الحرفيّة لا جامع بينهما، مضافاً إلى أنّ الإنشاء إيقاع وإيجاد، والإخبار حكاية، ولا جامع بينهما.

لا يقال: إنّ الهيئة موضوعة لمطلق الإسناد؛ **لأنّه يقال**: إن أُريد بالإسناد

---

١ ـ منية الطالب ٢: ٢٠١ ـ ٢٠٨ سطر ٨.

مفهومه الكلّي فهو معنىً اسميّ، وليست الهيئة موضوعة لمعنىً اسميّ، فلابدّ أن تكون موضوعة لمعنىً حرفيّ، ولا جامع بين المعاني الحرفيّة.

مضافاً إلى أنّ قوله : (لاضرر ولا ضِرار) بناءً على كونه نفياً ليس إنشاءً. نعم يصحّ ذلك إذا قلنا : بأنّه نهيٌ.

فإن قال : بأنّه إنشاء لسلب الحكم ونفيه، يلزمه الالتزام بالتجوُّز؛ حيث إنّه أُطلق نفي الضرر وأُريد به إبقاء سلب الأحكام الضرريّة، ولا نعني بالمجاز إلّا إطلاق لفظ موضوع لمعنىً وإرادة معنىً آخر، كما أنّ إطلاق لفظ «العالم» وإرادة القرشيّ مجاز ولو مع وجودهما بوجودٍ واحد.

وثانياً : ما ذكره من أنَّ إرادة العبد مقهورة لإرادة الله تعالىٰ، فهو بالخطابة أشبه منه بالبرهان، فإنّ إرادة الله تعالى لو كانت سبباً تامّاً لإرادة العبد لما تحقّقت معصية الله لأحد، وليس كذلك، بل العبد يريد الفعل ويفعله بمبادئ كامنة في نفسه؛ من خوف العقاب أو الشوق إلى الثواب ونحو ذلك، والأحكام من المعدّات لذلك، وبها يتحقّق موضوع الموافقة والمخالفة.

فتلخّص : أنّ إطلاق «لاضرر» وإرادة نفي الأحكام مجاز لاحقيقة.

ويظهر ممّا ذكرنا ما في كلام شيخنا الحائري والمحقّق العراقي أيضاً.

وأمّا ما أفاده في «الكفاية» ففيه : أنّ قوله: (لاضرر ولا ضرار) ليس نظير (يا أشباه الرجال ولا رجال)؛ حيث إنّ نفي الرجوليّة فيكلامه عليه السلام إنّما هو بلحاظ نفي أظهر آثار الرجوليّة ـ أي الشجاعة ـ فباعتبار عدمها صحّت دعوى سلب الرجوليّة، بخلاف ما نحن فيه، فإنّه ليس للضرر أثر يترتّب عليه؛ لتصحّ دعوى نفيه بانتفائه.

وأمّا الحكم بوجوب الوضوء فليس هو من أسباب الضرر، بل سببه الوضوء نفسه، والحكم به من قبيل المعدّات كما تقدّم، وليس ما نحن فيه نظير قوله عليه السلام :

(لاصلاة لجار المسجد إلّا في المسجد)[1]؛ حيث إنّ للصلاة في المسجد آثاراً مهمّة، ويصحّ سلبها عنها في غير المسجد بلحاظ عدم ترتّب تلك الآثار عليها.

وأمّا ما في الحاشية: من أنّه نظير ﴿لا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ﴾، ففيه: أنّه ليس المراد نفي الرفث والفسوق باعتبار حكمهما، فإنّ حكمهما الحرمة، فنفيه بلحاظ نفي الحرمة يقتضي نفيها، وهو واضح الفساد، بل هو نفي يُستفاد منه النهي، فليس «لاضرر» نظيراً له، ولو كان نفي الضرر باعتبار نفي حكمه لزم عدم حرمة الضرر والإضرار.

وأمّا دعوى أنّ المصحّح للادّعاء هو علاقة السببيّة والمسبَّبيّة ـ كما هو محتمل كلام الشيخ الأعظم قدس سره ـ ففيها : أنّ مابيد الشارع هو نهي المكلّفين عن إضرار بعضهم بعضاً، أو الحكم بوجوب تدارك الضرر، وهو قليل التأثير في محيط التكوين؛ حيث إنّه مع وجود النهي يتحقّق الضرر والإضرار من العباد كثيراً.

وأمّا نفي الحكم الضرريّ فهو أيضاً غير صحيح؛ لأنّ الأحكام الضرريّة في غاية الكثرة، كوجوب الزكاة والخمس والحجّ والحدود والدِّيات وإسقاط ماليّة الخمر وآلات القمار واللهو وأعيان النجاسات إلى غير ذلك، ومعها لا تصحّ دعوى نفي الحكم الضرريّ.

وما يقال ـ القائل الميرزا النائيني قدس سره ـ : إنّ مثل وجوب الزكاة والخمس ونحوهما لايعدّ ضرراً؛ لأنّه مال الغير والحكم بوجوب دفع مال الغير إليه ليس ضرراً[2].

ففيه : أنّ الكلام إنّما هو في أنّها لِمَ صارت مال الغير مع تحصيله لها بالكلفة والمشقّة، فإنّ جعله للغير عين الضرر عليه.

---

١ ـ دعائم الإسلام ١ : ١٤٨ .

٢ ـ منية الطالب ٢ : ٢١٢ سطر ٢ .

وما أورده الشيخ قدس سره **على بعض الفحول** ـ حيث ذهب إلى أنّ نفي الضرر إنّما هو لإيجابه التدارك، ومعه فلا ضرر[١] ـ من أنّ مجرّد إيجاب التدارك لا يصحّح نفيه إلّا بتحقّق التدارك في الخارج[٢]، فهو بعينه وارد على نفسه الشريفة، فإنّ مجرّد رفع إباحة الضرر ـ كما ذكره قدس سره ـ لا يصحّح دعوى نفيه.

ثمّ إنّه يرد على الشيخ الأعظم قدس سره ـ حيث اختار أنّه نفيٌ لا نهي على جميع محتملات كلامه قدس سره[٣] ـ إشكالان لايمكن التفصّي عنهما :

الأوّل : إشكال تخصيص الأكثر، وذلك لأنّ الأحكام المخاطَب بها المكلّفون ليست بنفسها ضرريّة، فإنّه لايترتّب على مجرّد إيجاب الوضوء ونحوه ضررٌ ترتّباً عقليّاً أوّليّاً ولا توليديّاً، وإلّا لزم عدم تحقّق مخالفتها وعصيانها؛ لانتفاء تلك الأحكام بناءً على ما ذكره، بل له نحو دخلٍ فيه؛ لعلّه أضعف من المُعِدّ أيضاً؛ حيث إنّ به يتحقّق موضوع الإطاعة والمعصية؛ لاختلاف المكلّفين في عنايتهم بالاحكام فمنهم من لايعتني بها ولا يكونون بصدد الامتثال، فلا يترتّب عليهم ضرر أصلاً، ومنهم من يكمن في نفوسهم مبادي الطاعة، كالخوف من العقاب، أو الشوق إلى الثواب ، ونحو ذلك، وتتحقّق سائر المبادي، وتحريك العضلات، نحو الفعل والامتثال، كالوضوء فقد يترتّب عليه ضررٌ، لكن لا ترتُّباً أوّليّاً، بل بواسطة كالصوم فإنّه قد يترتّب عليه الضرر لكن بواسطة يبوسة المزاج، فالضرر يترتّب أوّلاً على اليبوسة، وبواسطتها على الصوم.

وبالجملة : قد يكون متعلّق الحكم بنفسه ضرريّاً، كالبيع الغَبْني، وقد لايكون هو بنفسه ضرريّاً، لكن يترتّب عليه الضرر بواسطة، لا ترتّباً أوّليّاً، كإيجاب الوفاء

---

١ ـ الوافية، الفاضل التوني : ١٩٤ .

٢ ـ المكاسب، الشيخ الأنصاري : ٣٧٢ سطر ٢٧ .

٣ ـ فرائد الاُصول : ٣١٤ سطر ١٨ .

بالعقد.

فظهر من ذلك عدم صحّة الحكم بنفي الحكم الضرري؛ حيث إنّه لا حكم ضرريّ أصلاً؛ لما عرفت من عدم ترتُّب الضرر على الحكم نفسه ترتُّباً أوّلياً، لا بنحو العليّة، ولا التوليديّة، ولا ثانويّاً، بل الضرر دائماً يترتّب على متعلَّق الحكم ترتُّباً أوّليّاً وثانويّاً، وحينئذٍ فلا وجه للقول بأنّه نفي للحكم الذي يترتّب على متعلّقه ضرر ترتُّباً أوّليّاً فقط، بل يعمّ وما يترتّب عليه ترتُّباً ثانويّاً وثالثيّاً.. وهكذا، والعمل على وفقه وطبقه بهذه السعة مستلزم لفقهٍ جديد واختلال سوق المسلمين؛ لأنّه قلّما يتّفق بيع ونحوه إلّا ويترتّب عليه هذا النحو من الضرر ولو بوسائط، وكذلك الأحكام، فلابدّ من تخصيصه بما إذا كان ترتُّبه أوّليّاً فقط، وإخراج غيره عنه، وحينئذٍ يلزم التخصيص المستهجن.

وبهذا البيان لايمكن التفصّي عن هذا الإشكال بما أفاده الشيخ الأعظمﺭﺣﻤﻪ الله: من أنّه لاضير في هذا التخصيص ولا استهجان؛ حيث إنّه خرج بعنوان واحد[1]؛ لأنّه ليس هنا عنوان واحد ينطبق على تلك الأفراد؛ ليكون المُخرَج هو ذلك العنوان، ولا وجه للالتزام به مع مجهوليّته، كما اعترف هوﺭﺣﻤﻪ الله به، إلّا فيما لامحيص عنه من جهة مفروغيّة أصل المطلب، الذي لامفرّ عنه إلّا بالالتزام بذلك، وما نحن فيه ليس كذلك.

مضافاً إلى أنّ عدمَ استهجان تخصيص الأكثر ـ ولو بعنوان واحد بنحو الإطلاق ـ ممنوعٌ ؛ ألا ترى أنّه لو قال «كُلْ كلّ رمّانةٍ في هذا البستان إلّا الحامض» وفرض أنّ جميع ما في البستان من الرمّان حامض إلّا واحداً منها، فلاريب في أنّه مستهجن، مع أنّ المُخرَج عنوان واحد، فالمناط في الاستهجان هو جعل القانون الكلّي لأفراد قليلة، ولا فرق فيه بين إخراج أكثر الأفراد بعنوان واحد وبين اخراجها بأكثر من عنوان واحد.

---

١ ـ فرائد الأُصول : ٣١٦ سطر ١٠ .

وقال الميرزا النائيني قدس سره : إنّ ما ذكره الشيخ قدس سره في دفع هذا الإشكال لايجدي في دفعه؛ لأنّ القضايا على قسمين : حقيقيّة وخارجيّة. والمناط في الأُولى هو تعلّق الحكم بنفس الطبيعة، وفي الثانية تعلّقه بالأفراد الخارجيّة بملاكات مختلفة، مثل «قتل من في العسكر». والتخصيص أيضاً: إمّا من قبيل التقييد، مثل «أكرم كلّ عالم عادل». وإمّا بالأدوات. والفرق بينهما: هو أنّه على الأوّل لايضرّ بكلّيّة الكلّ ولايزيلها، بخلافه على الثاني. وتخصيص الأكثر بعنوان واحد إنّما لايُستهجن إذا كان بالنحو الأوّل ـ أي التقييد ـ كما أنّه في الحقيقيّة كذلك. ولكن قوله: (لاضرر ولا ضرار) بنحو القضيّة الخارجيّة. فالتخصيص فيها وارد على الأفراد بأداة الإخراج، وكلّ تخصيص كذلك ـ أي المستهجن ـ لافرق فيه بين أن يكون بعنوان واحد أو أكثر.

فالصواب في دفع الإشكال : أن يقال بعدم لزوم تخصيص الأكثر في المقام؛ حيث إنّ مثل الزكاة والخمس ونحوهما إنّما هو إعطاء مال الغير إليه، وإيجابه ليس ضرراً، وأمّا مثل إسقاط ماليّة الخمر والنجس وآلات القمار والطرب ونحو ذلك ووجوب إتلافها، فهو ليس بضررٍ أيضاً؛ حيث إنّ الشارع أسقطها وأخرجها عن ملك مالكها[1]. انتهى.

أقول : أمّا المناط والملاك الذي ذكره في الفرق بين القضيّة الحقيقيّة والخارجيّة فقد تقدّم أنّه غير صحيح؛ بل المناط في الفرق بينهما ـ بعد أنّ الحكم في كلّ واحدٍ منهما متعلّق بالعنوان والطبيعة ـ هو أنّ العنوان في الخارجيّة أُخذ بحيث لاينطبق إلّا على الأفراد الخارجيّة، مثل (لاضرر ولا ضِرار). وأمّا في القضايا الحقيقيّة فالعنوان يعمّ الأفراد المحقَّقة الموجودة والمقدَّرة، والحكم بنفي الضرر ليس بملاكات مختلفة مع كونه بنحو القضيّة الخارجيّة، بل بملاك واحد.

---

١ ـ اُنظر منية الطالب ٢ : ٢١٠ ـ ٢١١ سطر ٢٠.

هذا لو قلنا باختصاص «لاضرر» بالأحكام، وإلّا فلو عمّمناه، وقلنا بشموله للإضرار بالغير أيضاً، فهو ليس بنحو القضيّة الخارجيّة.

مضافاً إلى أنّه لوكان المناط ماذكره يلزم تثليث القضايا بزيادة قسم ثالث، وهو تعلُّق الحكم في الخارجيّة بالأفراد بملاك واحد، مع ما تقدّم من الإشكالات عليه.

الإشكال الثاني الذي يرد على الشيخ الأعظم: هو أنّه بناءً على ما ذكره يصير معنى «لاضرر» لا حكم ضرريّ مجعول، وأنّ لسانه لسان نفي العسر والحرج، فكما أنّ نفي العسر والحرج حكم امتنانيّ كذلك نفي الضرر، وحينئذٍ فلايمكن تخصيصه؛ لإباء لسانه عن التخصيص رأساً، فضلاً عن تخصيص الأكثر، فيلزم استهجان تخصيصه، مع أنّه لاريب في تخصيصه.

وتوهّم انصرافه عن مثل وجوب الزكاة والخمس وعمّا يترتّب عليه الضرر بالواسطة، قد عرفت ما فيه، وحينئذٍ فلايمكن الالتزام بما ذكره الشيخ قدس سره.

وأمّا الوجه الذي جعله الشيخ قدس سره أردأ الاحتمالات، وهو أن يُراد به نفي الضرر الغير المتدارك، فيرد عليه جميع ما أوردناه عليه.

بقي في المقام الاحتمال الذي ذكره شيخ الشريعة، وادّعى أنّه المنسبق إلى الأذهان المستقيمة، ولذا فهمه منه مَهَرَةُ أهل اللسان، كصاحب لسان العرب[1] وابن الأثير[2] ونحوهما: وهو أنّه نفيٌ أُرِيد منه النهي عن الضرر؛ باستعمال النفي في معناه وإرادة النهي كنايةً، مثل ﴿**لارفث ولا فسوق**﴾[3]، وأنّ ما ذكره بعضهم: من أنّه لم يُعهد استعمال هذا التركيب في النهي، فيه: أنّه استعمال شائع جدّاً. ثمّ ذكر نظائره.

وقال أيضاً: وَلْيعلم أنّ المدّعى هو أنّ حديث نفي الضرر يُراد منه إفادة النهي؛

---

١ ـ لسان العرب ٨ : ٤٤ مادة «ضرر».

٢ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر ٣ : ٨١ مادة «ضرر».

٣ ـ البقرة (٢) : ١٩٧ .

سواء كان هذا باستعمال التركيب في النهي ابتداءً، أو باستعماله في معناه الحقيقيّ، وهو النفي، ولكن لينتقل منه إلى إرادة الغير، كما يقال: إنّ كلمة «لا» عند استعمالها في الإخبار عن نفي الحقيقة أو نفي صحّتها أو نفي كمالها أو إرادة أنّ النهي، في جميع المواضع المذكورة تستعمل في معنىً واحد، وهو نفي الطبيعة إمّا حقيقةً أو ادّعاءً، فإنّ مالايصحّ بمنزلة المعدوم في عدم حصول الأثر المطلوب منه، وكذلك الناقص غير الكامل بمنزلة المعدوم في بعض الجهات، والمنهيّ عنه أيضاً يراد منه ـ من جهة شدّة التنفّر عنه، والمبالغة في عدم إيجاده ـ أنّه غير موجود ، كما أنّ المأمور به إذا أُريد المبالغة في طلبه يُطلب بما يدلّ على وقوعه، فيقال: «تركب كذا، وتذهب إلى كذا»[1]. انتهى.

أقول : أمّا جعله «لاضرر» حقيقة فيما ذكره : **فإن أراد التمسّك بأصالة** الحقيقة لترجيح هذا القول، **ففيه** : أنّه مجاز على كلا الاحتمالين؛ سواء استعمل في النفي أو النهي، فإن استعمل في النفي فهو كناية عن النهي، فإنّ المراد حينئذٍ هو غير ما وضع له اللفظ، وهو المناط في المجازيّة، فإنّ اللفظ في جميع المجازات مستعمل في معناه الحقيقي، وتعلّقت به الإرادة الاستعماليّة، لكن قد يستقرّ فيه، وتتعلّق به الإرادة الجدّية أيضاً، فهو حقيقة، وقد لايستقرّ فيه، بل يتجاوز عنه إلى غيره الذي تعلّقت به الإرادة الجدّيّة، فيصير مجازاً، ومقتضى أصالة الحقيقة استقراره في معناه الحقيقي، وعدم تجاوزه عنه إلى غيره، مع أنّه في المقام متجاوز عنه، ولم يستقرّ في معناه الحقيقي.

مضافاً إلى أنّ هذا لو كان حقيقةً، فما اختاره الشيخ الأعظم أيضاً كذلك.

وإن أراد أنّ استعمال هذا التركيب؛ حيث إنّه شائع كثير في هذا المعنى، حتّى صار من المجازات الراجحة، ويتبادر هذا المعنى من هذا التركيب.

١ ـ قاعدة لاضرر، شيخ الشريعة الأصفهاني : ٢٤ ـ ٢٧ .

ففيه : أنّ استعمال هذا التركيب وإرادة النفي أكثر من استعماله في النهي، وإن كان إرادة النهي منه أيضاً شائعةً، فما ذكره يصحّ جواباً عمّا في «الكفاية»، لكنّه ليس في الشيوع مثل إرادة غير النهي، فإنّه أُريد منه الحكم الوضعي في كثير من الموارد، مثل قولهعليه السلام : (لاسهو على من أقرّ على نفسه بسهو)[١]، وقولهعليه السلام : (لاسهو في سهو)[٢]، وقولهعليه السلام : (لاسهو في النافلة)[٣]، وقولهعليه السلام : (لا طلاق إلّا على السُّنّة)[٤]، و (لاطلاق إلّا على طهر من غير جِماع)[٥]، و (لاطلاق إلّا ما أُريد به الطلاق)[٦]، و (لا ظِهار إلّا ما أُريد به الظِّهار)[٧]، و (لاطلاق إلّا بعد نكاح)[٨]، و (لاعتق إلّا في ملك)[٩]، و (لايُتْمَ بعد إدراك)[١٠]، وقولهعليه السلام : (لاعِتاق إلّا بعدما

١ ـ مستطرفات السرائر : ١١٠ / ٦٦ ، وسائل الشيعة ٥ : ٣٣٠، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٦، الحديث ٨ .
٢ ـ الكافي ٣ : ٣٥٨ / ٥، وسائل الشيعة ٥: ٣٤١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٥، الحديث ٢ و ٣ .
٣ ـ المقنع، ضمن الجوامع الفقهية : ٩ / سطر ٢٣ ، مستدرك الوسائل ٦ : ٤١٤، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٦، الحديث ٢ .
٤ ـ الكافي ٦ : ٦٢ / ٣، وسائل الشيعة ١٥: ٢٨٠، كتاب الطلاق، أبواب مقدّماته وشرائطه، الباب ٩، الحديث٣ .
٥ ـ نفس المصدر .
٦ ـ الكافي ٦ : ٦٢ / ١، وسائل الشيعة ١٥: ٢٨٦، كتاب الطلاق، أبواب مقدّماته وشرائطه، الباب ١١، الحديث٣ .
٧ ـ الكافي ٦ : ١٥٣ / ٢، وسائل الشيعة ١٥: ٥١٠، كتاب الظهار، الباب ٣، الحديث١ .
٨ ـ الفقيه ٣ : ٣٢١ / ٣ ، وسائل الشيعة ١٥ : ٢٨٦، كتاب الطلاق، أبواب مقدّماته وشرائطه، الباب ١٢، الحديث ١ .
٩ ـ الفقيه ٣ : ٣٢١ / ٣، وسائل الشيعة ١٥ : ٢٨٦، كتاب الطلاق، أبواب مقدّماته وشرائطه، الباب ١٢، الحديث١ .
١٠ ـ وسائل الشيعة ٨ : ٣٧١، كتاب الحج، أبواب أحكام الدواب، الباب ٢٨، الحديث١ .

يملك)[١]، و (لا نِكاح للعبد إلّا بإذن مولاه)[٢]، و (لانَذْر في معصية)[٣]، و (لا يمين لولد مع والدة، ولا للمرأة مع زوجها، ولا للمملوك مع سيّده)[٤]، و (لا يمين في قطيعة رحم)[٥]، وقوله عليه السلام: (ولارضاع بعد فطام)[٦] إلى غير ذلك من الموارد التي استعمل فيها هذا التركيب في غير النهي، يظفر بها المتتبّع في الأخبار.

الحقّ في معنى الحديث

نعم لا إشكال في أنّ قوله عليه السلام : (لاضرر ولا ضِرار) نهيٌ، كما ذكره قدس سره، لكن الفرق: هو أنّا ندّعي أنّه نهي سلطنتي مولويّ من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، لا أنّه نهي الله صدر من النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم إرشاداً.

توضيح الكلام في ذلك يحتاج إلى بيان مقدّمتين :

الأُولىٰ : أنّ للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مقامات وشؤوناً :

منها : أنّه صلى الله عليه وآله وسلم نبيٌّ مبلِّغ لأحكام الله تعالى، وفي هذا المقام لا أمر له ولا نهي، بل أوامره فيها إرشاديّة لا يترتّب على مخالفتها وموافقتها عقاب ولا ثواب،

---

١ ـ الكافي ٥: ٤٤٣ / ٥، أُنظر وسائل الشيعة ١٤ : ٢٩٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث١.

٢ ـ دعائم الإسلام ٢ : ٢٩٩ / ١١٢٥، مستدرك الوسائل ١٥: ٣١٣، كتاب الطلاق، أبواب مقدّماته وشرائطه، الباب ٣٣. والحديث منقول بالمضمون وليس بالنصّ.

٣ ـ الكافي ٥: ٤٤٣ / ٥، أُنظر وسائل الشيعة ١٤ : ٢٩٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث١.

٤ ـ نفس المصدر (مع اختلاف).

٥ ـ الكافي ٧ : ٤٤٠ / ٤، تهذيب الأحكام ٨ : ٢٨٥ / ١٠٤٨، وسائل الشيعة ١٦ : ١٣٠، كتاب الأيمان، الباب ١١، الحديث ٥ .

٦ ـ الكافي ٥ : ٤٤٣ / ٥ ، الفقيه ٣: ٢٢٧ / ١، وسائل الشيعة ١٤ : ٢٩٠، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ٥، الحديث١.

سوى ما يترتّب على مخالفة الله تعالى في أوامره ونواهيه، والنبيُّ صلى الله عليه وآله وسلم في هذا المقام مثلُ الأئمّة عليهم السلام والفقهاء وسائر نَقَلَة الأحكام، والعقل حاكم بوجوب متابعته من حيث إنّه صلى الله عليه وآله وسلم نبيٌّ مبلِّغ للأحكام.

ومنها : مقام السلطنة، وأنّه صلى الله عليه وآله وسلم خليفة الله على الأُمّة، وهي غير مقام النبوّة، وأوامره ونواهيه صلى الله عليه وآله وسلم في هذا المقام مولويّة؛ يترتّب على موافقتها الثواب وعلى مخالفتها العقاب، كما في أوامره ونواهيه الصادرة في الغزوات، وأوجب الله تعالى طاعته على الناس بقوله: ﴿أَطِيعُوا ٱللهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُول﴾[1]، وهذا مقامٌ مجعولٌ من الله تعالى له بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ ٱللهُ وَرَسُولُهُ﴾[2] الآية، وقوله تعالىٰ: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾[3] إلى غير ذلك من الآيات والروايات الواردة في ذلك؛ بحيث صار من الضروريّات.

ومنها : مقام القضاء وفصل الخصومة، وهو غير الأوّلَينِ أو من شؤون السلطنة المطلقة، وهو أيضاً مجعولٌ من الله تعالى له صلى الله عليه وآله وسلم ؛ لإقامة الأحكام السياسيّة بقوله تعالىٰ: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لايُؤْمِنُونَ حَتّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾[4] الآية.

المقدّمة الثانية : أنّ لفظ «أمَرَ» و «نَهىٰ» و «حَكَمَ» و «قضىٰ» ظاهر لغةً وعرفاً في الأمر والنهي والحكم المولويّة الصادرة منه مستقلّاً ـ لا عن الله تعالى ـ إرشاداً، إلّا مع قيام قرينة خارجيّة علىٰ خلافه، ويظهر ذلك بالتتبُّع في الأخبار، فإنّه يظهر لمن راجعها أنّ القضاء غالباً يطلق في فصل الخصومة والحكم المولوي، وكذلك مادّة الأمر والنهي، ولا تطلق في مقام بيان أحكام الله تعالى إلّا نادراً، ولذلك

---

١ ـ النساء (٤) : ٥٩ .

٢ ـ المائدة (٥) : ٥٥ .

٣ ـ الأحزاب (٣٣) : ٦ .

٤ ـ النساء (٤) : ٦٥ .

يُسند القضاء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأمير المؤمنين غالباً، دون غيرهم من الأئمّة عليهم السلام حتّى الصادقَين عليهما السلام ؛ لعدم وجود المانع عن قضائهما وفصل خصومتهما، بخلاف زمن غيرهما من الأئمّة الطاهرين، وإن صدر من الصادقين أخبار كثيرة في بيان الأحكام، ولذا قال الباقر عليه السلام : (لو كان الأمر إلينا أجزنا...)[1].

وأمّا لفظة «قال» فهي محتملة للأمرين، فلابدّ من ملاحظة القرائن الخارجيّة.

إذا عرفت ذلك نقول: لاريب في أنّ قوله عليه السلام : (لاضرر ولاضرار) ـ بناءً على نقل عبادة بن الصامت ـ ظاهر في أنّه من قضاء رسول الله وحكمه المولوي السلطنتي، لا أنّه من الأحكام الصادرة من الله تعالى وحكمه صلى الله عليه وآله وسلم به من حيث إنّه نبيّ؛ للتعبير فيه بأنّه صلى الله عليه وآله وسلم (قضى أن لا ضرر ولا ضرار) الظاهر فيما ذكرناه.

وبالجملة: بعدما عرفت من عدم إرادة النفي من ذلك، وأنّه نهيٌ، فهو ظاهرٌ في النهي المولوي والحكم السلطنتي من النبيّ، لا الإرشادي، كما ربما يظهر من المحقّق شيخ الشريعة قدس سره[2]، وإن احتمل إرادته ما ذكرناه أيضاً.

وأمّا بناءً على نقل الخاصّة وطرقهم فقد عرفت عدم ثبوت تذييل قضيّة الشفعة بذلك، وكذلك في قضيّة هدم الجدار؛ لأنّ الخبر المذكور منقولٌ في «دعائم الإسلام» الذي لم يثبت اعتباره.

فيبقى قضيّة سَمُرَةَ بنِ جُنْدَب، وتقدّم أنّها منقولة بطرق مختلفة: بعضها موثّق، وبعضها فيه إرسال، وبعضها ضعيف، كرواية أبي عبيدة الحذّاء، مع أنّه لم يتمسّك فيها بقضيّة (لاضرر)، وهي أيضاً مختلفة في المضمون والمتن في بعض خصوصيّات

---

١ ـ تهذيب الأحكام ٦ : ٢٧٣ / ٧٤٦ ، وسائل الشيعة ١٨ : ١٩٥، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الباب ١٤، الحديث ١٢ .

٢ ـ قاعدة لا ضرر، شيخ الشريعة الأصفهاني: ١٨ و ٢٤ ـ ٢٧ .

القضيّة، لكنّها متّفقة في أصل القضيّة، والقدر المسلّم منها أنّه لم يكن للأنصاري شبهة حكميّة أو موضوعيّة يسأل عنها، بل كان يشكو إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم من سَمُرَة في إيذائه وإيقاعه في الحرج والمشقّة، فرجوعه إليه صلى الله عليه وآله وسلم إنّما هو ليقضي بينهما بما أنّه سلطان الأُمّة ووليّ أمرهم، لابما أنّه نبيّ مبلّغ لأحكام الله تعالىٰ، ولم يكن ذلك أيضاً قضاءً شرعيّاً على طبق قاعدة القضاء بالبيّنة والأيمان[1]. فأمر صلى الله عليه وآله وسلم بقلع العَذْق، وعلّله في موثّقة زرارة: بأنّه (لاضرر ولا ضرار)، فالأمر دائر بين أن يكون ذلك تمسُّكاً بحكمٍ قانونيٍّ شرعيٍّ إلهيٍّ مجعول منه تعالىٰ، وبين أن يكون بياناً لحِكمة الحُكم وعلّته، والأنسب هو الثاني، فإنّه على الأوّل يكون الحكم القانوني الإلهي بالنسبة إلى جميع المكلّفين سواءً، حتّى نفس رسول الله الشريفة، فهو صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً مأمور بإجراء أحكامه تعالى التي منها الحكم بأنّه (لاضرر ولا ضرار)، مع أنّ أمره صلى الله عليه وآله وسلم بقلع النخلة إضرار على سمرة، بخلافه على الثاني؛ لأنّه من قضائه صلى الله عليه وآله وسلم وحكمه، فلا يشمل نفسه الشريفة؛ لأنّه صلى الله عليه وآله وسلم حينئذٍ مركز الحكم لا مورده.

فتلخّص: أنّه نهيٌ لا نفي، فلا تدلّ على أنّه لم يُجعل حكمٌ ضرريٌّ في الشريعة بنحو من أنحاء الدلالة لا حقيقة ولا مجازاً بأنحائه؛ لما عرفت من ورودالإشكالات المتقدّمة عليه، وأنّه نهيٌ مولويّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، لا نهيٌ إلهي، وبناءً على ذلك لايصلح هذا الخبر دليلاً على خيار الغَبْن ونحوه من الأحكام الوضعيّة.

---

١ ـ الكافي ٧: ٤١٤ / ١، وسائل الشيعة ١٨: ١٦٩، كتاب القضاء، أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى، الباب ٢، الحديث ١.

تنبيهات

وينبغي التنبيه على أُمور ذكرها الشيخ الأعظم قدس سره :

التنبيه الأوّل : مخالفة المسألة لقاعدتي «الاحترام» و«السلطنة»

أنّه قدس سره ذكر : أنّ في الخبر إشكالاً هو أنّ أمره صلى الله عليه وآله وسلم بقلع الشجرة لايوافق قاعدة احترام أموال الناس، ولكنّه لايخلّ بالاستدلال به[1]. انتهى.

أقول : هذا الإشكال على تقدير وروده مُخِلّ بالاستدلال كيف؟! وقد علّل صلى الله عليه وآله وسلم أمره بقلع النخلة بأنّه (لاضرر ولا ضرار)، مع عدم انطباقه على مورده وعدم ارتباطه به، وحينئذٍ فلا يصلح للاستدلال به على غير هذا المورد، بل يكشف ذلك عن صحّة ما اخترناه: من أنّه نهيٌ، لا ما اختاره هو قدس سره : من أنّه نفيٌ، وأنّه حاكم على أدلّة الأحكام الأوّليّة[2]، فهذا الإشكال من مبعّدات ما اختاره قدس سره .

وتصدّى الميرزا النائيني لدفع هذا الإشكال بوجهين :

الوجه الأوّل : أنّه لم يثبت أنّ ذلك علّة للحكم بقلع النخلة، بل هو تعليل لعدم استئذان سَمُرة من الأنصاريّ في دخوله في حائطه؛ حيث كان جواز دخوله كذلك ضررياً، وكان سمرة مصرّاً على مزاحمة الأنصاريّ سقط احترام ماله، ولذا حكم صلى الله عليه وآله وسلم بالقلع بالحكومة الشرعيّة.

وفيه : إنّ علّية العلّة لشيء ليست من الأُمور التي هي تحت اختيار العباد حتّى نجعلها علّة لشيء دون شيء آخر، بل لابدّ من ملاحظة نفس الرواية وظهورها في ذلك، فنقول : إنّه صلى الله عليه وآله وسلم بعد إحضاره سَمُرة، تكلّم معه أوّلاً مخاطباً إيّاه وناصحاً

---

١ ـ المكاسب، الشيخ الأنصاري : ٣٧٢ سطر ٩ .

٢ ـ نفس المصدر : ٣٧٣ سطر ٧ .

له، فلمّا أصرّ سَمُرة على الإضرار انصرف عنه، والتفت إلى الأنصاريّ مُخاطباً إيّاه، وأمَره بقلع العَذْقة، وعلّله بأنّه (لاضرر ولا ضِرار)، ومن البعيد غـايته عـلّيّة ذلك؛ لتكلّمه مع سَمُرة قبل انصرافه عنه، فإنّه خلاف قاعدة التكلّم، فـالظاهر أنّـه عـلّة لكلامه مع الأنصاريّ، وهو أمره بقلع النخلة.

وثانياً: ما ذكره من سقوط ماليّة عَذْق سَمُرة، مصادرةٌ؛ كيف؟! ولو كان كما ذكره فكلّ واحد من المكلّفين سواء في جواز إتلافه، فإنّها على ما ذكره نظير الخمر وآلات القمار ونحوهما؛ بلا فرق بين النبيّ الأكرمﷺ وبين سائر الناس، فـلو سقطت ماليّة عَذْقة بذلك لجاز لكلّ أحد إتلافه، ولا يلتزم به أحد، مع أنّه مناف لما ذكره: من أنّه حكم رسول اللهﷺ حكومة شرعيّة؛ لتوقّف حكومتهﷺ في ذلك على بقاء ماليّة عذقة، وإلّا لما احتاج إلى الحكومة.

الوجه الثاني: أنّه لو سلّمنا أنّه تعليل لأمرهﷺ للأنصاريّ بقلع العَـذْقة، لكنه ليس على خلاف القاعدة أيضاً لأنّ قاعدة «الناس مسلّطون على أمـوالهـم» محكومة بقاعدة «لاضرر»، واحترام مال الناس من شؤون تسلُّطهم على أموالهـم ومن فروع قاعدة السلطنة، ومعنى احترام ماله أنّ له السلطنة على منع الغـير فـي التصرّف فيه، فحيث إنّ قاعدة «لاضرر» حاكمة على قاعدة السلطنة، فهي حاكمة على متفرّعاتها أيضاً.

لايقال: لا نُسلّم حكومتها على الأصل ومتفرّعات قاعدة السلطنة، بل على نفسها خاصّة، لا على فروعاتها؛ لأنّ قاعدة السلطنة تنحلّ إلى أمرين:

أحدهما: وجوديّ، وهو تسلّطه على التصرّف في ماله كيف شاء.

وثانيهما: عدميّ، وهو سلطنته على منع الغير عن التصرُّف فيه، والذي هـو موجب للضرر على الأنصاريّ هو الأمر الأوّل؛ أي تصرّفه في ماله كيف شاء وعدم استئذان الأنصاري منه في الدخول على عَذْقة في حائط الأنصاري، فقاعدة نـفي

الضرر ترفع جواز الدخول في ملك الغير بدون الاستئذان منه، وهو الجزء الأخير للعلّة.

لأنّه يقال : نعم لكنّه انحلال عقليّ، وليس هنا إلّا حكم واحد، وهو قاعدة السلطنة، ومع حكومة قاعدة «لاضرر» عليها لايبقىٰ في البين حكم آخر، فحكومتها على قاعدة السلطنة حكومة على متفرّعاتها أيضاً.

ثمّ إنّه ﴿ ذكر في تضاعيف كلامه : أنّه لوفرض أنّ الموجب للضرر هو دخوله فيه بغير إذنه ـ لا تصرّفه بغير إذنه ـ فلا محيص عن رفع ماهو علّة العلل، وهو حقّ إبقاء العَذْق في منزل الأنصاري وبقاء ماليّته؛ حيث إنّه علّة للدخول فيه بدون الاستئذان الموجب للإضرار بالأنصاري، وهذا نظير وجوب المقدّمة وذي المقدّمة؛ حيث إنّ رفع وجوب ذي المقدّمة مستلزم لرفع وجوب المقدّمة، لا الصحّة واللزوم؛ حيث إنّهما حكمان مستقلّان وإن ترتّب أحدهما على الآخر، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ جواز البقاء وحقّ الاستئذان ليسا مستقلّين، بل الثاني من آثار الأوّل، فلايمكن أن يكون هناك ما هو حاكم على أحدهما دون الآخر[١]. انتهى ملخّصاً.

أقول : وفيما ذكره مواقع للنظر :

منها : ما ذكره من أنّ احترام مال المسلم من متفرّعات سلطنته على ماله، فإنّه ممنوع؛ لأنّ قاعدة السلطنة قاعدة عقلائيّة أمضاها الشارع، كما يظهر ذلك من خطبته ﷺ في حجّة الوداع[٢]، ومعنى قاعدة السلطنة هو حكومةُ الإنسان في ماله واختياره في التصرّف فيه أيَّ تصرّفٍ شاء، إلّا مانهى الله تعالى عنه، وأمّا احترام مال المسلم فهو غير قاعدة السلطنة معنىً وملاكاً ودليلاً؛ لأنّ معنى احترام مال

١ ـ منية الطالب ٢ : ٢٠٩ سطر ٧.

٢ ـ دعائم الإسلام ٢ : ٥٩ / ١٦٠، مستدرك الوسائل ١٧ : ٨٧، كتاب الغصب، الباب ١، الحديث ١.

المسلم هو أنّه لايجوز للغير التصرّف فيه بغير إذنه وإتلافه، والدليل عليه قولهعليه السلام: (لايجوز لأحدٍ أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه)[١]. ولهذا يمكن أن لايكون لأحد أن يتسلّط على ماله ويمنع من التصرّف فيه، مع أنّه محترم لايجوز للغير التصرّف فيه وإتلافه، كمال الصغير والسفيه والمُفلّس ونحوهم من المحجور عليهم .

نعم لايبعد استلزام السلطنة على ماله للذبّ عنه ومنع الغير من التصرّف فيه، نظير السلطنة على أنفسهم التي يتفرّع عليها حقّ الدفاع عن أنفسهم عند إعتداء الغير عليهم.

مضافاً إلى أنّ ما ذكره مستلزم لجواز تصرّف الغير في عَذْق سَمُرة وإتلافها؛ لزوال احترام ماليّتها على ما ذكره، مع أنّه لايلتزم به.

ومنها : قوله : إنّ معنى احترام مال المسلم هو سلطنته على منع الغير عن التصرّف فيه، فإنّه أيضاً ممنوع؛ لوضوح أنّ معنى حرمة مال المسلم هو عدم جواز تصرُّف غير مالكه فيه بدون إذنه بإتلافٍ ونحوه، فهو تكليف لغير المالك موضوعه ما سوى المالك، وهذا معنىً غير تسلُّط المالك على منع الغير من التصرّف في ماله، فإنّ موضوعه نفس المالك، ويمكن الانفكاك بينهما، كما لو فرض عدم تسلُّطه على منع الغير عن التصرّف في ماله بحَجْر الحاكم عليه، مع عدم جواز تصرّف الغير فيه وبقاء احترامه.

ومنها : ما ذكره من انحلال قاعدة السلطنة إلى أمرٍ وجوديّ وعدميّ المتقدّم ذكرهما، فإنّه يرد عليه :

أوّلاً : منع الانحلال المذكور، بل متعلّق القاعدة: إمّا وجوديّ، وإمّا عدميّ.

وثانياً : تسلّطه على منع الغير عن التصرّف فيه ليس أمراً عدميّاً؛ لأنّ دفع

---

١ ـ الاحتجاج ٢ : ٥٥٩ ، وسائل الشيعة ٦ : ٣٧٦ ـ ٣٧٧ ، كتاب الخمس ، أبواب الأنفال ومايختص بالإمام، الباب٣، الحديث٦ .

الغير عن التصرّف في ماله أمر وجوديّ لا عدميّ.

ومنها : قوله: الموجب للضرر على الأنصاريّ وإن كان هو دخول سَمُرة بدون الاستئذان من الأنصاريّ، لكن حيث إنّ علّة العلل هو وجود عَذْقِهِ في منزل الأنصاريّ، سقط احترام ماله ... إلى آخره، فإنّه يرد عليه:

أوّلاً : النقض بما إذا كان لأحد مال في ملك غيره بغير إذنه، فإنّه موجب للضرر على الغير، فبناءً على ما ذكر يزول احترام هذا المال، ويسقط عن الماليّة، فلابدّ أن يجوز إتلافه، ولا أظنّ أن يلتزم به أحد.

وثانياً بالحلّ : وهو أنّ مقايسة ما نحن فيه بالمقدّمة وذي المقدّمة في غير محلّها ومع الفارق؛ لثبوت الملازمة العقليّة بين وجوب المقدّمة وبين وجوب ذيها، ولايمكن التفكيك بينهما على فرض تسليم وجوب المقدّمة، بخلاف ما نحن فيه؛ لأنّ مجرّد مالكيّته للعَذْق يسوّغ له الدخول في منزل الأنصاري بدون الاستئذان منه، فإنّ ثبوت حقّ العبور إلى عَذْقه في ملك الغير يحتاج إلى مصالحة أو معاوضة، ويمكن التفكيك بين مالكيّة أحد لشيء في ملك الغير، وبين ثبوت حقّ العبور والدخول فيملكه بغير إذنه؛ بأن لم يكن له العبور والدخول في ملكه إلى ماله، ومقتضى القاعدة : هو تسلُّط ذلك الغير على ماله من دون تسلّطه على الدخول في ملك الغير الذي ماله فيه، وحينئذٍ فالموجب للضرر على الأنصاري والموقع له في الحرج هو دخول سَمُرة في داره بدون إذنه، لا ملكيّته للعَذْق؛ ليصير سبباً لسقوط عَذْقه عن الماليّة وزوال احترام ماله، فما ذكره ﴿قدس سره﴾ في الجواب عن الإشكال غير صحيح.

التنبيه الثاني : تقدّم قاعدة «لاضرر» على «السلطنة»

قاعدة «لاضرر» واردة على قاعدة السلطنة أو حاكمة عليها، فلايجوز هدم

جدار نفسه إضراراً بجاره، وكذلك حفر قناة عند قناة الغير يجذب ماءها؛ لأنّ قاعدة السلطنة محكومة لقاعدة «لاضرر»، وتقدَّم أنّ الحقّ: أنّ «لاضرر» نهيٌ لا نفي، فلا يرفع به وجوب الصوم أو الوضوء الضرريّان، وكذلك مثل لزوم البيع ونحوه.

ولا استيحاش في ذلك من جهة بقاء فروع كثيرة بلا دليل، فإنّ الدليل لاينحصر بقاعدة «لاضرر»؛ بحيث لولاها يبقى كثير من الفروع بلا دليل، فإنّ منها البيع الغبني، فإنّ ثبوت حقّ الخيار فيه حكم عقلائيّ عرفيّ لايفتقر ثبوته إلى التمسّك بـ«لاضرر» ، كما في خيار العيب.

واستدلّ الميرزا النائيني لثبوت الخيار للمغبون بالاشتراط الضمني في ضمن عقد البيع، فجعله تحت عنوان خيار الشرط[1].

واستشكل الشيخ الأعظم على الاستدلال له بقاعدة «لاضرر»[2]، وكذلك العلّامة ﷺ[3]، واستدلّ صاحب الجواهر له بالإجماع[4]، لا بقاعدة «لاضرر».

وقال في «الغنية» : دليلنا إجماع الفرقة، ثمّ استدلّ بحديث «لاضرر» قبالاً للعامّة[5].

نعم استدلّ له في «الخلاف» بقاعدة نفي الضرر حسب[6].

مضافاً إلى أنّ كلّ حكم تابع للدليل الدالّ عليه، فلو لم يكن لخيار الغَبْن دليل سوى حديث «لاضرر» فنحن ننكره، لا أنّه يجعل ثبوت خيار الغَبْن مفروغاً عنه

١ ـ منية الطالب ٢ : ٥٧ سطر ٢١ .

٢ ـ المكاسب، الشيخ الأنصاري : ٢٣٥ سطر ٧ .

٣ ـ تذكرة الفقهاء ١ : ٥٢٣ سطر ١١، لم يستشكل العلّامة في ثبوت خيار الغبن بصورة مطلقة وإنّما استشكل في حالة ما إذا بذل الغابن الأرش إلىٰ المغبون.

٤ ـ جواهر الكلام ٢٣ : ٤١ .

٥ ـ الغنية ، ضمن الجوامع الفقهية : ٥٢٦ سطر ١٩ .

٦ ـ الخلاف ٣ : ٤٢ ، مسألة ٦٠.

ومسلّماً، ويجعل حديث «لاضرر» دليلاً عليه، ولذلك ترى الفقهاء لا يلتزمون بنفي الحكم في باب الصلاة وغيره بمجرّد توجّه ضرر ماليّ إليه، ولذا ذكروا: أنّه لو لم يوجد الماء إلّا بدفع الثمن، وجب عليه دفعه وإن كثر مع تمكّنه منه.

نعم لو خاف على ماله ـ وإن قلّ ـ من لصٍّ وغيره ـ لو ذهب إلى مكان آخر لتحصيل الماء لوجوده فيه ـ حكموا فيه بعدم وجوب الوضوء، مع أنّه ضرر عليه، لكنّه ليس لأجل قاعدة «لاضرر»، بل لدليلٍ ونصٍّ خاصّ عليه.

التنبيه الثالث: حول تحمّل الضرر وتوجيهه إلى الغير

بناءً على ما اخترناه من أنّ «لاضرر» نهيٌ لانفي، فمعناه أنّ الإضرار بالغير وإيقاعه في الحرج والمشقّة حرام، وأمّا لو توجّه الضرر إلى الغير أوّلاً فلايجب صرفه إلى نفسه وتحمّله؛ دفعاً للضرر عن الغير؛ لحديث «لاضرر»، وإن كان ذلك في نفسه أمراً حسناً مستحسناً أخلاقيّاً، لكنه لايجب، ولا ربط له بمفاد حديث «لاضرر»، مثل ما لو توجّه السيل إلى دار الغير، فلايدلّ حديث «لاضرر» على وجوب صرفه إلى داره وتحمّله ضرره وعدم سدّ باب داره؛ لئلّا يتوجّه السيل إلى دار الغير.

نعم إجراؤه إلى دار الغير، مع عدم توجّهه إلى دار الغير أوّلاً، ضرر عليه، يدلّ على حرمته، ولا يدلّ على حرمة دفعه عن دار نفسه ولو جرى بطبعه إلى دار الغير.

ولو أُكره على الإضرار بالغير فإن قلنا: إنّ مفاد «لاضرر» نفي، وهو حكم شرعيّ قانونيّ، فهو، وإن كان من العناوين الثانوية، لكن حديث (رُفع ... ما استُكرهوا عليه)[1] مقدّم عليه بنحو الحكومة، وإن كان حديث «لاضرر» مقدّماً على

١ ـ الكافي ٢ : ٣٣٥ / ١، التوحيد، الصدوق : ٣٥٣ / ٢٤ ، وسائل الشيعة ١١ : ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الباب ٥٦، الحديث ٣ .

أدلّة سائر الأحكام.

وأمّا بناءً على ما اخترناه : من أنّه نهيٌ لا نفي، فيقدّم حديث الرفع عليه أيضاً بأحد وجهين :

الأوّل : أن يقال : إنّ حديث الرفع لايختصّ برفع الأحكام الشرعيّة الإلهيّة، بل يعمّ رفع الأحكام السلطنتيّة لرسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم أيضاً، كما لو فُرض إكراه أحد على مخالفة أمره صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم في الغزوات ونحوها.

الثاني : سلّمنا اختصاصه برفع الأحكام الإلهيّة فقط، لكن مرجع الإكراه على مخالفة حكمه السلطنتي إلى الإكراه على مخالفة حكم الله وأمره بقوله تعالىٰ: ﴿أَطِيعُوا اَللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾[1]؛ لما عرفت من أنّه لا وجوب ذاتيّ لإطاعة رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم من حيث إنّه سلطان، بل هو مستفاد من أمر الله تعالىٰ، وحينئذٍ فحديث الرفع حاكم على حديث «لاضرر».

نعم يمكن أن يقال : إنّ مثل أحاديث نفي الضرر والرفع ونفي الحرج وأدلّة التقيّة، ليست حاكمة على الأدلّة المتكفّلة للأحكام الأوّلية على الإطلاق، بل إنّما يصحّ ذلك فيما لم يكن الحكم الأوّلي بمثابة من الأهميّة؛ بحيث لايرضى الشارع بتركه بوجهٍ من الوجوه، كقتل النبيّ أو الإمام، أو تخريب قبور الأئمّة عليهم‌السلام وضرائحهم، أو سبي نساء المؤمنين وذراريهم وإذلالهم، ومثل تأويل القرآن بما يوافق مذاهب الملحدين وتفسيره بما يطابقها، كما نقل أنّه فسّر بعض القرآن كذلك بمجرّد تهديد الملاحدة له على ذلك، فإنّ هذه الأحكام ونظائرها ليست محكومة بحديث نفي الضرر والحرج والرفع وأدلّة التقيّة، وإلّا يلزم أن يكون قتلة أبي عبدالله الحسين عليه‌السلام معذورين؛ كلّ ذلك لأجل انصراف هذه الأخبار عن تلك الأحكام وعدم تبادر رفعها ونفيها من تلك الأخبار، ويؤيّد ذلك التقييد في روايات التقيّة بما

---

١ ـ النساء (٤) : ٥٩ .

إذا لم يلزم الفساد ولم تبلغ الدم.

التنبيه الرابع : تصرّف الإنسان في ماله مع إضرار غيره

تصرّف الإنسان في ماله يتصوّر على أنحاء :

الأوّل : أن يستلزم تصرّفه في ماله ضرراً على الغير واستلزم تركه الضرر على نفسه.

الثاني : أن يستلزم تصرُّفه فيه إيقاع الغير في الحرج والمشقّة، وفي تركه إيقاع الحرج والمشقّة على نفسه.

الثالث : أن يستلزم تصرّفه فيه الضرر على الغير، وفي تركه الحرج والمشقّة على نفسه.

الرابع : عكس ذلك.

الخامس : أن يستلزم تصرّفه الضرر والحرج على الغير، ويستلزم تركه فوت نفع، كما لو حفر بئراً للانتفاع به يضرّ جاره.

السادس : أن يستلزم تصرّفه الضرر والحرج على الغير، ولا يترتّب على تركه ضرر على نفسه ولا فوت نفع، بل يتصرّف لهواً.

السابع : كذلك مع قصده الإضرار بالغير أو إيقاعه في الحرج.

فهذه صور سبع ، هل يجوز التصرّف في جميعها، أو لا كذلك، أو التفصيل بينها؟

فنقول : قد يدّعى الشهرة بين الفقهاء على جواز التصرّف في ماله[1]، بل ادّعي عدم الخلاف فيه[2]، لكن شمولها لجميع تلك الصور غير معلوم، فيمكن أن

---

١ ـ المكاسب، الشيخ الأنصاري : ٣٧٥ سطر ٤ .

٢ ـ المبسوط ٣ : ٢٧٢ ـ ٢٧٣ ، السرائر ٢ : ٣٨٢ ـ ٣٨٣ ، الغنية ، ضمن الجوامع الفقهية :

يقال: إنّ نظرهم إلى غير صورة قصد الإضرار بالغير، أو التصرّف فيه لهواً، وعلى أيّ تقدير الظاهر جواز تصرّفه في الصور الأربع الأُولى؛ سواء قلنا: بأنّ «لاضرر» في الحديث نهيٌ أو نفي؛ لانصراف حديث «لاضرر» عن تلك الصور، ودعوى عدم الخلاف فيه أيضاً لعلّه لذلك.

وذكروا وجوهاً اُخر لذلك :

منها : أنّه لو وقع التعارض بين مصداقين للضرر أو الحرج أو بين فرد من الضرر مع فرد من الحرج، فلابدّ من علاج التعارض بينهما والمعاملة معهما معاملة المتعارضين، وقد يقال : بحكومة حديث نفي الحرج على حديث نفي الضرر.

وقد يقال : إنّ منع الإنسان عن التصرّف في ماله حرجيّ مطلقاً؛ سواء لزم منه الضرر أو الحرج على الغير أم لا، وسواء أوجب ذلك فوت نفع منه أم لا[1].

ولكن الكلام والإشكال في تصوّر التعارض أو الحكومة بين مصداقين من الضرر، فيمكن أن يقال في تصويره: إنّه لو استلزم تصرّفه في ماله الضرر على الغير، فيرفع جواز التصرّف فيه بحديث «لاضرر»، ولكن رفعه بحديثه أيضاً ضرريّ يُنفى بحديثه، فإنّه مصداقٌ آخر للضرر.

وهذا نظير الاستصحاب السببيّ والمسبّبي، فكما أنّ انطباق قولهعليه‌السلام : **(لاتنقض اليقين بالشكّ)**[2] على الشكّ السببيّ إعدام للاستصحاب في المسبّب، كذلك فيما نحن فيه؛ لأنّ كلّ واحدٍ من حديث **(لاضرر)** وقولهعليه‌السلام : **(لاتنقض اليقين بالشكّ)** ينحلّ إلى قضايا متعدّدة.

← ٥٤٠ سطر ٢٨.

١ ـ اُنظر فرائد الأُصول : ٣١٦ ـ ٣١٧.

٢ ـ الكافي ٣ : ٣٥٢ / ٣ ، وسائل الشيعة ٥ : ٣٢١، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٠، الحديث ٣ .

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعارض بين مصداقين للضرر.

لكنّه غير وجيه فإنّ قولهعليه السلام : (لاضرر ولا ضرار) قضيّة واحدة وإنشاء واحد، إلّا أنّها قابلة الانطباق على مصاديق وأفراد عديدة، ولا يعقل إعدام القضية نفسها. نعم لو كان هناك إنشاءات متعدّدة أمكن إعدام بعضها لبعض آخر. والشكّ السببي والمسبّبي أيضاً ليس كذلك، بل جريان الاستصحاب في الشكّ السببي يوجب خروج الشك المسبّبي عن موضوع (لاتنقض اليقين بالشكّ) تعبّداً؛ لعدم الشكّ فيه حينئذٍ، فلا توجب فيه قضيّة «لاتنقض» إعدامَ نفسها، بل توجب إعدام موضوعها.

ثمّ لو سلّمنا حكومة «لاضرر» في مصداقٍ على آخر في مصداق آخر، لكن لا معنى لتعارض فردين ومصداقين من الضرر؛ لأنّه يعتبر في التعارض كون المتعارضين في عرضٍ واحد، وما ذكر ليس كذلك، فإنّ تصرُّف الإنسان في ماله وإن كان ضرريّاً بالنسبة إلى الغير، لكن رفع جواز التصرّف في ماله بحديث نفي الضرر ضرر آخر عليه، والثاني في طول الأوّل، لا في عرضه، فإذا رفع عدم جواز التصرّف في ماله لأجل لزوم الضرر بحديث نفي الضرر، يبقى جواز التصرّف في ماله بلا مزاحم، كما لو فرض حكومة دليل على دليل آخر حاكم على ثالث، فإنّ الثالث يبقىٰ بلا مزاحم الذي هو الدليل الثاني الزائل بحكومة الأوّل عليه.

وأمّا القول بحكومة لا حرج على حديث لا ضرر، فهو قابلٌ للتوجيه أيضاً على المختار من أنّه نهيٌ، وأمّا بناءً على ما اختاره القوم من أنّه نفيٌ فهو محلّ إشكال؛ حيث إنّه على هذا القول معناه: أنّه لم يشرّع الحكم الضرريّ، ومعنى «لاحرج» : أنّه لم يشرّع الحكم الحرجيّ، ولاارتباط بين هذين الحكمين حتّى يقال بحكومة أحدهما على الآخر.

وقد يقال ـ الميرزا النائينيقدس سره **ـ**: لايمكن حكومة «لاضرر» على نفسه؛ لأنّه

لابدّ أن يتقدّم الدليل المحكوم ـ في الرتبة ـ على الدليل الحاكم، والمصداقان من الضرر في رتبة واحدة[١].

أقول: المعتبر في الحكومة هو كون أحد الدليلين ناظراً وشارحاً للآخر، ولايعتبر اتّحاد الرتبة فيهما.

هذا تمام الكلام في قاعدة لا ضرر. والحمد لله ربّ العالمين.

---

١ ـ منية الطالب ٢ : ٢٢٥ سطر ١١ ـ ١٢.

خاتمة

في أنّه علامَ يترتّب العقاب لو ترك الفحص ؟

تقدّم الكلام في وجوب الفحص واعتباره في جريان البراءة العقليّة والنقليّة وبيان مقدار الفحص، وبقي الكلام في العقاب على ترك الفحص، وأنّه علامَ يترتّب؟

فنقول : لا إشكال في ترتّب العقاب عليه في الجملة. لكنّه هل هو مترتّب على مخالفة الواقع لو ترك الفحص لو اتّفقت؛ بحيث لو لم يكن في الواقع تكليف لا يترتّب عليه شيء من العقاب، كما هو المشهور[1]، أو أنّه مترتّب على ترك الفحص المؤدّي إلى مخالفة الواقع، كما عليه الشيخ الأعظم‌ تَتِرُّ[2]، أو أنّه مترتّب على ترك الفحص نفسه ولو لم يؤدِّ إلى مخالفة الواقع، كما هو مذهب صاحب المدارك‌ تَتِرُّ[3]؟ وجوهٌ وأقوال.

---

١ ـ اُنظر فرائد الاُصول: ٣٠١ سطر ٢٢.

٢ ـ نفس المصدر: سطر ٢٤ .

٣ ـ مدارك الأحكام ٢ : ٣٤٥.

والكلام هنا: إمّا في حكم العقل مع قطع النظر عن مقتضى الأخبار الدالّة على وجوب الفحص والحثّ في طلب العلم، وإمّا في مقتضى الأخبار:

المقام الأوّل: في مقتضى حكم العقل

قد تقدّم: أنّ المراد بالبيان المأخوذ عدمه في موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، هو البيان الواصل بالنحو المتعارف؛ بأن يكون الحكم مضبوطاً في كتب الأخبار، فلو لم يتفحّص ما في تلك الكتب من الأخبار المظنّة لوجود الحكم الشرعي فيها، مع حكم العقل بوجوب الفحص.

فالحقّ أنّه يستحقّ العقاب على مخالفة الواقع لو اتّفقت، لا على نفس ترك الفحص المؤدّي إليها أو مطلقاً؛ وذلك لأنّ وجوب الفحص ليس من المستقلّات العقليّة، نظير حكمه بقبح الظلم؛ بأن يترتّب على نفس الفحص مصلحة ملزمة سوى الوصول إلى الواقع؛ ليكون ترك الفحص من المحرّمات العقليّة وظلماً على المولى، فإنّه لا معنى لظلم العبد على مولاه في المقام، بل حكم العقل بلزوم الفحص إنّما هو لئلّا يقع في مخالفة الواقع وعقوبتها، فالمناط في وجوب الفحص عقلاً هو الاحتراز عن مخالفة الواقع، وأنّه لابدّ في ارتكاب المشتبه من وجود المُؤمِّن من العقوبة، ومع احتمال وجود البيان في الكتاب المجيد والسُّنّة قبل الفحص لا مؤمّن منها، فلو ارتكبه قبل الفحص، وصادف مخالفة الواقع، استحقّ العقاب على مخالفة الواقع، فالموضوع لاستحقاق العقاب هو مخالفة الواقع، مع عدم المُؤمِّن منه.

نعم يرد الإشكال في بعض الصور المتصوّرة في المقام، فإنّ المكلّف قد يكون بحيث لو تفحّص لانتهى إلى الظفر على أمارة معتبرة ويعثر عليها دالّة على حرمة شيء ـ مثلاً ـ مع موافقة تلك الأمارة للواقع، وقد يكون بحيث لو تفحّص عثر على أمارة دالة على الحلّيّة المخالفة للواقع، وفرض أنّ الحكم الواقعي هي الحرمة،

وقد لاينكشف الحال بالفحص، ولم يظفر بالحكم الواقعي، مع فرض أنّ الحكم الواقعيّ هي الحرمة، فهل تصحّ العقوبة لو ترك الفحص عقلاً في جميع هذه الصور الثلاث أو في بعضها؟

فقد يقال: باستحقاقه لها في جميع هذه الصور لوجهين:

الأوّل: أنّ الأحكام الشرعيّة ليست تابعة في فعليّتها لقيام الأمارة وعدمه ـ كما تقدّم ـ بل فعليّتها عبارة عن جعلها مورد الإجراء، وحينئذٍ فمخالفتها توجب استحقاق العقوبة إلّا مع عذرٍ ومؤمِّنٍ منها المفقودين فيما نحن فيه.

الثاني: أنّ الموضوع لحكم العقل بقبح العقاب ـ كما عرفت ـ هو عدم البيان المتحقّق في المقام، وهو مورد حكم العقل بالاحتياط أو الفحص؛ لعدم حكم العقل بلزوم الفحص تعييناً، بل به أو الاحتياط، ولا مؤمِّن له من العقاب على تقدير تركهما.

هذا، ولكن يرد على الوجه الأوّل: أنّا لا نسلّم صحّة العقاب على كلّ مخالفة لو ترك الفحص، بل القدر المسلّم صحّتها على المخالفة للواقع فيما لو فحص لعثر على أمارة معتبرة، فلايعمّ ما لو لم يصدر البيان من المولى أصلاً.

وعلى الوجه الثاني: بأنّه فرقٌ بين حكم العقل بالاحتياط هنا وبين حكمه به في سائر الموارد، فإنّ حكمه به في غير هذا المقام إنّما هو لإحراز الواقع وحفظه، وفيما نحن فيه لإحراز موضوع حكمه بقبح العقاب، وهو عدم البيان؛ لاحتمال وجود البيان الواصل قبل الفحص، لا لإحراز الواقع، ولذا لو تفحّص ولم يعثر على الأمارة والبيان، أو عثر على ما هو مخالف للواقع، كان معذوراً في مخالفة الواقع، ولا يحكم العقل في المقام بإحراز الواقع.

هذا، ولكن مجرّد قيام الأمارة على الحلّيّة لايكفي في المعذوريّة، مع عدم الفحص والاطّلاع عليها، فلو فرض قيام أمارة على الحرمة، وهناك أمارة

أُخرىعلى الحلّيّة أقوى من الأولى ، مع فرض موافقة الأُولى للواقع، فإنّ مجرّد وجود أمارة على الحلّيّة في الواقع لايكفي في المعذوريّة مالم يتفحّص عنها، وإن كان معذوراً لو تفحّص عنها وظفر بها، فإنّ المخالفة حينئذٍ بسببها، بخلاف ما لو لم يتفحّص عنها ولو مع وجودها في الواقع، فإنّ المخالفة للواقع حينئذٍ مستندة إلى عدم مبالاته، ونظير ذلك في وجه ما ذكرناه في باب التزاحم، كالغريقين ولايقدر المكلّف إلّا على إنقاذ أحدهما، فإنّه وإن لم يتمكّن إلّا من إنقاذ أحدهما، لكن لو تركهما معاً استحقّ عقوبتين.

ثمّ على فرض وجود الأمارة واقعاً، وترك الفحص عنها، فهل المنجّز هو الواقع، أو الأمارة المنجِّزة للواقع؟

فقد يقال بالثاني؛ لأنّ التكليف الواقعيّ ما لم يصل إلى المكلّف لايصير فعليّاً، لكن لامانع من تنجيز الأمارة للواقع.

وفيه : أنّه لا معنى للتنجيز إلّا صحّة العقوبة في صورة فعليّة الحكم بقيام الأمارة عليه، ولا معنى لتنجُّز نفس الأمارة إلّا تنجُّز مُؤدّاها؛ إذ لايترتّب على مخالفة نفس الأمارة عقوبة، بل هي مترتّبة على مخالفة الحكم الواقعيّ المنجَّز بقيام الأمارة عليه.

بقي هنا أمران :

الأوّل : أنّه لو ترك الفحص، وفرض أنّه لو تفحّص لظفر بحكمٍ آخر غير المشكوك فيه، مضافاً إلى إزاحة الشكّ في المشكوك فيه، فهل يصحّ العقاب على الحكم المغفول عنه بالكلّيّة أيضاً أو لا ؟

ولعلّ نظر المحقّق الخراسانيقدس‌سره إلى ذلك الفرض؛ حيث حكم بصحّة العقوبة على مخالفته أيضاً؛ لأنّها وإن كانت مغفولاً عنها حينها وبلا اختيار، إلّا أنّها منتهية

إلى الاختيار، وهو كافٍ في صحّة العقوبة[1]. انتهى.

أقول : هذا الكلام بإطلاقه محلّ تأمّل وإشكال؛ لأنّ الكلام في شرائط البراءة، والمكلّف ملتفت ومتوجّه إلىٰ التكليف المحتمل غير غافل عنه، وقد تقدّم الكلام في المناط في فعليّة الأحكام وأنّها في فعليّتها غير مقيّدة؛ بعدم عجز المكلّف وجهله وغيرهما من حالات المكلّف ـ كما هو المختار ـ فالتكاليف التي وضعت مورد الإجراء فعليّة مطلقاً، غاية الأمر أنّه قد يُعذر العبد في مخالفتها للجهل، كما فيما بعد الفحص بالمقدار المعتبر وعدم الظفر بها، وقد لايكون الجهل عذراً، كما فيما قبل الفحص، فمحطّ البحث في المقام إنّما هو فيما إذا التفت المكلّف إلى التكليف المحتمل، واحتمله غير غافل عنه، ولو فرض البحث عن صورة غفلة المكلّف عن التكليف رأساً، فهو بحث طفيليّ يذكر طرداً للباب، وإلّا فهو خارج عن محطّ البحث هنا.

فنقول : الجهل بالتكليف المغفول عنه بالكلّيّة ليس عذراً في المخالفة؛ لأنّ الغفلة في المقام ناشئة عن تقصير المكلّف في ترك الفحص، فلا يُعدّ عذراً، ومخالفة التكليف الفعلي بلا عذر مقبول موجّه توجب استحقاق العقوبة.

الثاني منِ الأمرين : هو أنّك قد عرفت الحال في وجوب الفحص وصحّة العقوبة مع عدمه في الواجبات المطلقة وأمّا الواجبات المشروطة والموقتة قبل حصول الشرط وحضور الوقت فهل يجب الفحص لو علم المكلّف اداء تركه والتعلّم قبلهما إلى مخالفة التكليف بعد حضور الوقت وحصول الشرط وعدم تمكّنه للفحص بعدهما فيستحق العقوبة عليه أو لايجب فلا يستحقها على تركه لأنّه قبل حصول الشرط وحضور الوقت لا تكليف حتى يجب مقدّماته والمفروض عدم تمكنه عنه بعدهما أو يلتزم بالواجب المعلّق وفعلية الوجوب قبلهما ، مع تعليق

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٤٢٥ .

الواجب على حصول الشرط المعلّق عليه ودخول الوقت ـ كما التزم به بعض المحقّقين[1]، فيجب الفحص قبلهما؛ لفعليّة الوجوب حينئذٍ وتقييد الواجب بهما؟

فقال المحقّق العراقي تَيُّ **ما حاصله** : بناءً على ما ذهب إليه الشيخ تَيُّ في الواجب المشروط ـ من أنّ الوجوب فيه حاليّ والواجب استقباليّ[2] ـ أمكن القول بوجوب الفحص والتعلّم قبل حصول الشرط وحضور الوقت.

وأمّا بناءً على ماهو مذهب غيره من أنّ الوجوب فيه مشروط بحصول الشرط وحضور الوقت ، فبناءً على المختار ـ من أنّ وجوب المقدّمة تبعيّ لوجوب ذي المقدّمة ـ لايمكن القول بوجوب الفحص قبل حصول الشرط؛ لعدم وجوب ذي المقدّمة حينئذٍ لتجب مقدّمته تبعاً له؛ لترشّح الوجوب منه إلى المقدّمة، وهو ـ أي ترشح الوجوب من ذي المقدّمة إلى المقدّمة ـ كالنار على المنار، ولذا التزم صاحب المدارك: بأنّ وجوب الفحص فيه نفسيّ تهيّئي[3]، لكن ذلك غير مفيد، وأنّه كرّ على ما فرّ منه؛ حيث إنّه لامطلوبيّة ذاتيّة له في نفسه أيضاً، بل مطلوبيّته غيريّة، فمع عدم وجوب الغير كيف يمكن القول بوجوب ماهو مطلوب له؟!

وذهب بعضٌ آخر إلىٰ أنّ وجوبه عقليّ؛ وبحكم العقل، لا ترشّحيّ، بتوهّم أنّ تعجيز المكلّف نفسه قبل حصول الشرط وحضور الوقت بترك الفحص، داخل تحت قاعدة «الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار»[4].

وهو مدفوع : بأنّه إنّما يدخل تحت هذه القاعدة إذا كان التعجيز عن تقصير من المكلّف، والتقصير فرع تحقّق التكليف الفعلي، والمفروض أنّه لا تكليف قبل

---

١ ـ الفصول الغرويّة : ٧٩ سطر ٣٦ .

٢ ـ مطارح الأنظار : ٤٥ سطر ٢٣ .

٣ ـ مدارك الأحكام ٢ : ٣٤٥ .

٤ ـ أُنظر كفاية الأُصول : ٤٢٥ ـ ٤٢٦ وذلك يظهر من تعليقة صاحب الكفاية في نفس الكفاية الهامش ٢ من الصفحة ٤٢٦ .

حصول الشرط وحضور الوقت، فلا تقصير حتّىٰ يدخل تحت تلك القاعدة[١]. انتهى ملخّصاً.

أقول : قد تقدّم أنّ القول بترشّح الوجوب من ذي المقدّمة إلىٰ المقدّمة غير معقول، وأنّ عدمه كالنار على المنار، بل لكلٍّ من الأمر بالمقدّمة والأمر بذيها مبادٍ كامنة في النفس غير مبادي الآخر، ولذا لو غفل الآمر عن مقدّميّة المقدّمة لم تتعلّق بها إرادته، وكذا لو توهّم مقدّمية شيء للواجب، مع عدم توقّف الواجب عليه واقعاً، وأنّ وهمه في غير محله ولم يطابق الواقع، فهو يريدها ويأمر بها.

فيظهر من ذلك بطلان القول بالترشّح، وأنّه لاتلازم بين الأمر بالمقدّمة وبين الأمر بذيها، لكن كما أنّه يمكن أن يأمر المولى بالمقدّمات بإرادة مستقلّة متعلّقة بها في الواجبات المطلقة، كذلك يمكنه ذلك في الواجبات المشروطة والموقّتة قبل حصول الشرط وحضور الوقت؛ لو علم بحصوله وحضوره بعد ذلك، فإذا وجب استقبال زيد عند قدومه غداً، لكن يتوقّف استقباله غداً على تحصيل مقدّمات قبل قدومه، فمع العلم بتحقّق قدومه غداً فهو يريد تلك المقدّمات ويأمر بها قطعاً، كما في الواجب المطلق من غير فرق بينهما، فلايبتني القول بوجوب الفحص والتعلّم في الواجبات المشروطة والموقّتة ـ قبل حصول الشرط وحضور الوقت ـ على مذهب الشيخ تَتِئُ في الواجب المشروط من تعليق الواجب وفعليّة الوجوب، وكما أنّ العقل يحكم بوجوب المقدّمات في الواجب المطلق، كذلك يحكم به في الواجب المشروط والموقّت قبل حصول الشرط وحضور الوقت إذا علم بتحقّقهما وعدم تمكّنه من الامتثال بدونها.

وأمّا إشكاله على صاحب المدارك ففيه : أنّ ما ذكره إنّما يرد عليه لو كان الوجوب غيريّاً؛ وأنّ وجوبه بالغير، وليس المراد من الوجوب النفسي التهيُّئي ذلك،

١ ـ نهاية الأفكار ٣ : ٤٨٠ ـ ٤٨١ .

بل المراد أنّه واجب نفسيّ لا لذاته بل لغيره؛ في قبال الواجب النفسي لذاته، وحينئذٍ فلايرد عليه هذا الإيراد.

وإنّما الإشكال عليه : هو أنّه لا فرق بينه وبين الواجب بالغير في عدم ترتّب العقاب على مخالفته، بل على مخالفة الغير الذي مطلوبيّة ذلك له، وفائدة هذا الواجب للغير هو تماميّة الحجّة على الواقع.

وأمّا إيراده عليه : بأنّ تعجيز المكلّف نفسه قبل حصول الشرط لايدخل تحت قاعدة «الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار».

ففيه : أنّه قد تقدّم في مقام الإشكال على الميرزا النائيني‌ؒ : أنّ هذه القاعدة غير مرتبطة بالمقام، وأنّها قاعدة كلّيّة مختلف فيها، فراجع.

وأمّا ما ذكره : من أنّ تعجيز المكلّف نفسه إنّما يدخل تحت تلك القاعدة إذا كان ذلك بعد تحقّق الشرط وكان عن تقصير... إلى آخره.

ففيه : أنّه كما أنّ تعجيز المكلّف نفسه بعد تحقّق الشرط ليس عذراً، كذلك قبل تحقّقه أو حضور الوقت في الواجب المشروط والموقّت مع العلم بتحقّقهما بعد ذلك.

ثمّ إنّه تظهر الثمرة بين الأقوال : في أنّه لو قلنا بأنّ وجوب الفحص والتعلّم نفسيّ لذاته، فالعقاب مترتّب على تركهما ومخالفتهما، وإلّا فالعقاب مترتّب على مخالفة الواقع؛ سواء قلنا: بأنّ وجوبهما غيريّ وترشّحي، أم نفسي تهيّئي، أم طريقيّ، أم عقليّ، فإنّه لافرق بين جميع هذه الاحتمالات في أنّ العقاب إنّما هو على مخالفة الواقع، والتزام صاحب المدارك بالوجوب النفسي التهيُّئي؛ لتصحيح ترتّب العقاب على ترك الفحص والتعلّم، لايثمر ذلك ؛ لما عرفت من أنّ وجوبهما وإن لم يكن بالغير، لكنّه للغير وأنّ مطلوبيّتهما لا لذاتهما، بل لغيرهما، وحينئذٍ فالعقاب إنّما هو على مخالفة ذلك الغير الذي هو مطلوب بالذات.

كما أنّه بناءً على ما اختاره الميرزا النائينيقدس سره[١] ـ تبعاً للشيخقدس سره[٢] ـ من الوجوب الطريقي لهما، فالحقّ أيضاً هو ما ذكرناه : من أنّ مقتضاه ترتّب العقاب على مخالفة الواقع، لا على تركهما؛ لأنّ المفروض أنّ الفحص طريق، والأمر به طريقيّ لتحصيل الواقع، كما أنّ الأمر بالاحتياط لحفظ الواقع ودركه، فالعقاب على ترك الواقع، لا على ترك الطريق المؤدّي إليه.

والعجب أنّهقدس سره صرّح : بأنّه ليس العقاب هنا على ترك الواقع؛ لعدم البيان والجهل به، وكذلك نفس الطريق، بل هو مترتّب على ترك الطريق المؤدّي إلى مخالفة الواقع، مع ما عرفت من أنّ الجهل لايُعدّ عذراً[٣].

هذا كلّه بالنسبة إلى حكم العقل .

المقام الثاني : في مقتضى الأخبار

وأمّا الأخبار الواردة في المقام :

فعدّة منها تدلّ على تعريف العلماء: بأنّهم ورثة الأنبياء[٤]، وحصون الإسلام[٥]، والحثّ على التفقّه[٦] في الدين، فهي راجعة إلى الفقاهة.

وعدّة أُخرى دالّة على عدم السعة في ترك السؤال ، وأنّ الجاهل غير معذور، مثل قولهعليه السلام : (هلّا تعلّمت)[٧]، وقوله: (هلك الناس لترك السؤال)[٨]، وقوله: (قتلوه؛

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٢٨١ .

٢ ـ فرائد الأُصول : ٣٠١ سطر ٢٤ .

٣ ـ أُنظر فوائد الأُصول ٤ : ٢٨٥ .

٤ ـ الكافي ١ : ٢٦ / ١ .

٥ ـ الكافي ١ : ٣٠ / ٣.

٦ ـ الكافي ١ : ٢٣ ، كتاب فضل العلم.

٧ ـ الأمالي ، الشيخ الطوسي : ٩.

٨ ـ الكافي ١ : ٣١ / ٢ ، وفيه (إنّما يهلك الناس لأنّهم لايسألون) .

ألا سألوا، فإنّ دواء العيّ السؤال)[١] **في قضيّة المجدور.**

أمّا الفرقة الأُولىٰ : فهي غير مربوطة بالمقام؛ حيث إنّها تدلّ على مطلوبيّة التفقّه في الدين ذاتاً ونفساً وإن لم يُحتج إليه في مقام العمل، كتعلُّم الرجل مسائل الحيض والاستحاضة، وغير المستطيع لمسائل الحجّ ومناسكه، فهي تدلّ على الوجوب الكفائي للتفقّه في الدين بضميمة قوله تعالىٰ: ﴿وَما كانَ المؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كافَّةً...﴾[٢] الآية؛ حيث تدلّ على عدم وجوب النَّفْر على الجميع، مع دلالة الروايات المذكورة على الوجوب، فيكفي قيام البعض بذلك.

وأمّا الفرقة الثانية : فمفادها هو ما يحكم به العقل من وجوب التعلّم؛ لئلّا يؤدّي تركه إلى مخالفة الواقع.

وإن شئت قلت : إنّها تدلّ على الوجوب الغيري للتعلّم، أو الوجوب النفسي التهيُّئي، فالعقاب إنّما يترتّب على مخالفة الواقع، لا على ترك الفحص والتعلّم.

هذا كلّه بالنسبة إلى ما يترتّب على مخالفة الواقع ـ لو ترك الفحص ـ من التبعة والعقوبة.

البحث في صحّة العبادة وبطلانها لو ترك الفحص

وأمّا الكلام في صحّة العبادة وبطلانها لو ترك الفحص مع حكم العقل بوجوبه، فنقول : لا إشكال في وجوب إعادة الصلاة فيما لو أتى بما يخالف الواقع المأمور به، لانكشاف الخلاف، كما لو قطع بالحكم أو قامت الأمارة عليه، فانكشف الخلاف بعد العمل على طبقهما، وكذلك لو اعتمد في عمله على الحجج والأمارات العقلائيّة، مثل خبر الواحد ونحوه التي لم يردع عنها الشارع، ومثل متابعة فتوى

١ ـ الكافي ١: ٣١ / ١.

٢ ـ التوبة (٩) : ١٢٢.

الفقيه لو قلنا: إنّه طريق عقلائيّ، فالحقّ في جميع تلك الموارد عدم الإجزاء، كما تقدّم الكلام فيه في مسألة الإجزاء، فإذا كان الحكم كذلك هناك فما نحن فيه أولى بذلك؛ أي عدم الإجزاء ووجوب الإعادة؛ حيث إنّه خالف الواقع بلا عذر، مع تركه الفحص الواجب عليه تقصيراً، لكن استُثني من ذلك موردان :

أحدهما : الإتمام في موضع القصر جهلاً.

ثانيهما : الجهر في موضع الإخفات في القراءة، وبالعكس.

فإنّهم حكموا بعدم وجوب الإعادة ولو علم به في الوقت، مع استحقاقه للعقوبة من حيث تقصيره في ترك التعلّم والفحص الواجب عليه، كما تقدّم نظيره في حديث (لا تُعاد)، وتقدّم : أنّه لا منافاة عقلاً بين الحكم بالإجزاء لو أخلّ بغير الخمسة جهلاً عن تقصير، وبين الحكم باستحقاقه للعقوبة، بل في صورة العمد أيضاً لولا الانصراف عنها.

وقد أُورد على ذلك : بأنّه لايمكن قصر وجوب الجهر والإخفات، أو القصر للمسافر ، بصورة العلم بها؛ لأنّه ـ مضافاً إلىٰ استلزامه الدور ـ خلاف الضرورة، ولهذا تصحّ صلاة المسافر الجاهل بوجوب القصر لو قصّر غفلةً، فإنّها تُجزيه بلا إشكال، فالمصلّي جهراً في موضع الإخفات أو بالعكس، أو المسافر تماماً جاهلاً بالحكم عن تقصير، يستحقّ العقوبة، لكن قام النصّ والإجماع على صحّة صلاته وعدم وجوب الإعادة وإن علم بالحكم في الوقت، وحينئذٍ فيرد الإشكال تارة: بأنّه مع الحكم بصحّة الصلاة المذكورة، وأنّها مأمور بها، لا وجه لاستحقاقه العقوبة، وإن لم تكن مأموراً بها فلا وجه للحكم بصحّة الصلاة.

وبعبارة أُخرى : أنّ الصلاة المذكورة : إن كانت وافية بتمام الملاك والمصلحة فهي صحيحة؛ لعدم النقصان فيها حينئذٍ، ومعه لا وجه لاستحقاقه العقوبة، وإن لم تكن وافية بتمام المصلحة والملاك فلا وجه للحكم بصحّتها.

وأُخرىٰ : بأنّه كيف يمكن القول باستحقاقه العقوبة مع بقاء الوقت، وتمكّنه من الإعادة، وإيقاع الصلاة تامّة، والإتيان بالمأمور به.

والحقّ في الجواب : هو ما ذكره صاحب الكفاية: من أنّه إنّما حكم بالصحّة في المفروض لاشتمالها على المصلحة التامّة اللّازمة الاستيفاء المهمّة في نفسها، وإن كانت دون مصلحة الجهر في موضعه والإخفات في موضعه والقصر، وإنّما لم يؤمر بها للأمر بما هي واجدة لتلك المصلحة بنحو الأتمّ الأكمل.

وأمّا الحكم باستحقاقه للعقوبة فإنّه بعد استيفاء الناقصة تكون الكاملة بلا فائدة، وغير قابلة الاستيفاء، ولايمكن تداركها مع كونها ملزمة، وأنّه لايتمكّن من القصر بعد الإتيان بها تماماً، ولا من الجهر في موضعه بعد الإخفات ولو مع بقاء الوقت... إلى آخر ما ذكر في الجواب عن الإشكالين اللذين أوردهما على نفسه[1]، فراجع، فإنّه صحيح متين يندفع به كلا الإيرادين.

ولكن أورد عليه الميرزا النائينيتيُّ : بأنّه متمكّن من الإتيان بالصلاة المأمور بها وإعادتها بالوجدان، فكيف يمكن الحكم بأنّه لايتمكّن من ذلك[2]؟!

وفيه : أنّ المراد هو القدرة على الصلاة المأمور بها المشتملة على المصلحة التامّة، لا على صورة الصلاة وإن لم تشتمل عليها، وهو متمكّن من صورة الصلاة الغير المشتملة على المصلحة، وأمّا المشتملة على المصلحة فهو لايقدر عليها.

ثمّ إنّه ذكر لبيان تصحيح الصلاة في المفروض وجوهاً أُخر:

الوجه الأوّل : أنّه من قبيل تعدّد المطلوب، وأنّ طبيعة الصلاة مطلوبة، ومع خصوصيّة القصر ـ مثلاً ـ مطلوبة بطلب آكد من الأُولى ، لكن لابنحو يتعلّق بالصلاة أمران وإرادتان في مقام الأمر والإرادة، بل الإرادة والبعث متعلّقان بأصل الصلاة،

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٤٢٨ .

٢ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٢٩١ ـ ٢٩٢ .

ويكون البعث إليها مع خصوصية القصر آكد[١].

وفيه : أنّ هذا ظاهر الفساد؛ لأنّ المقصود هو أنّ الصلاة المأمور بها تامّة هي المبعوث إليها، فلا محيص عن القول بتعلّق الأمر الواحد بالجامع بما هو جامع وخصوص فرد من الصلاة قصراً بخصوصيّة القصريّة، وبما هو قسم للجامع المذكور تعلّق به أمرٌ آخر، فيلزم تعلّق أمرين بخصوص هذا الفرد القصريّ، وأمّا التامّ بما أنّه تامّ فلم يتعلّق أمر به، ولا يلتزم هذا القائل به أيضاً، فما ذكره من عدم تعلّق أمرين بخصوص الفرد، بل أمر واحد أكيد، غير صحيح.

الوجه الثاني : أنّ هنا أمرين : أحدهما متعلّق بالجامع؛ أي طبيعة الصلاة الجامعة بين الأفراد، والآخر بخصوص القصر بما هو قصر، وهو المطلوب الأعلى، وأمّا الأمر الأوّل فهو متعلّق بأصل الصلاة فيما لو جهل بوجوب القصر للمسافر أو بمصداقيّته لهذا الجامع، وأمّا مع العلم بوجوب القصر فهو المصداق له فقط[٢].

فإن قلت : إنّ الأمر المتعلّق بالجامع يسري إلى الأفراد أيضاً، فيلزم أن يكون القصر بما هو قصر متعلّقاً لأمرين وإرادتين مستقلّتين ، وهو محالٌ؛ لأنّه من قبيل اجتماع المثلين.

قلت : قد تقدّم في مبحث المطلق والمقيّد أنّ معنى المطلق هو أنّ الأمر متعلّق بنفس الطبيعة، وليس معناها سواء كان كذا أم كذا. نعم يتّحد المطلق مع الأفراد الخارجيّة في الخارج، فليس مرجع الأمر المتعلّق بالطبيعة إلى الأمر بهذه الخصوصيّة الفرديّة، ومجرّد اتّحادها مع الفرد في الخارج لايوجب إسراء الحكم من أحدهما إلى الآخر، كما قرّر ذلك في مبحث اجتماع الأمر والنهي. نعم لو تعلّق الأمر بالعامّ الاستغراقي فهو يرجع إلى الأمر بالأفراد.

١ ـ أُنظر نهاية الدراية ٢ : ٣١٤ سطر ٢٠.

٢ ـ أُنظر نهاية الأفكار ٣ : ٤٨٤ ـ ٤٨٥ .

وبالجملة : الأمر الأوّل متعلّق بنفس الطبيعة من دون أن يسري إلى الأفراد، فلايلزم تعلّق أمرين مستقلّين بشيء واحد، وهو خصوص الفرد.

نعم يتوجّه هنا البحث المتقدّم في مسألة اجتماع الأمر والنهي : من أنّه هل يختصّ دفع غائلة الاجتماع بتعدُّد العنوانين فيما لو كان بينهما العموم من وجه أو العموم والخصوص الموردي، وأمّا العموم والخصوص العنواني ـ وهو ما لو اُخذ المطلق في مفهوم المقيّد، كالرقبة والرقبة المؤمنة ـ فلايندفع فيهما غائلة اجتماع الضدّين؛ لعدم تعدّد العنوانين، وليس ملاك الجواز متحقّقاً فيه.

فإنّ نظير هذا الكلام واقع فيما نحن فيه؛ لأنّه لا تغاير بين نفس الطبيعة والفرد بحسب العنوان، بل الفرد نفس الطبيعة مع خصوصيّات وتشخّصات فرديّة، فكما يستحيل تعلّق الإرادة والبعث بنفس الطبيعة وإرادة زجريّة بفردها، كذلك يستحيل تعلّق إرادتين بعثيّتين إيجابيّتين مستقلّتين بهما.

ويمكن دفع هذا الإشكال : بأنّه على فرض امتناع اجتماع الأمر والنهي في هذا الفرض، يمكن أن يقال: بجواز اجتماع الأمرين في المقام؛ لعدم استلزامه اجتماع المثلين، لعدم التماثل بين الأحكام؛ ألا ترى أنّه قد تكون طبيعة الماء مطلوبة لرفع العطش بشربها ودفع ضرره، وطبيعة الماء في ظرفٍ خاصّ ـ نظيفٍ مثلاً ـ أيضاً مطلوبة.

والحاصل : أنّه لاتنافي بين المطلوبتين، بخلاف المطلوبيّة والمبغوضيّة؛ لوضوح التنافي بين مطلوبيّة الطبيعة ومبغوضيّة الطبيعة المقيّدة.

ولكن الإشكال في المقام : هو أنّ القائل بهذا الوجه وكذا الوجه الآتي ـ أي الترتُّب ـ بصدد تصحيح العبادة؛ أي التمام في موضع القصر جهلاً، أو الجهر في موضع الإخفات، وكذلك العكس جهلاً، ومجرّد إثبات وجود الأمر واقعاً لايفيد ولايثبت ذلك ـ أي صحة الصلاة مع جهل المكلّف به ـ : فإنّ المناط في صحّة

العبادة هو وجود الأمر الذي هو منشأ الانبعاث المكلّف بمبادئه الخاصّة، والانبعاث عنه إنّما يتحقّق مع علمه به، وأمّا لو جهل بوجوده واقعاً ـ كما هو المفروض في ما نحن فيه ـ فليس العبد منبعثاً عنه لتصحّ العبادة.

نعم يندفع هذا الإشكال لو أُريد إثبات الأمر بعنوان التمام بخصوصه، كما سيأتي بيانه، لكن هذا الوجه غير ذلك.

الوجه الثالث : ما عن الشيخ كاشف الغطاء قدّس سرّه من تصوير الأمر بالتمام؛ أي فاقد الخصوصيّة بنحو الترتّب، وحاصله: أنّ المأمور به أوّلاً هو الصلاة المقصورة، وعلى فرض الجهل بحكم القصر ولو تقصيراً وعصياناً، فالمأمور به هو الفاقد للخصوصيّة؛ أي التمام[1].

وأُورد عليه :

أوّلاً كبرويّاً : بعدم صحّة القول بالترتّب[2].

وثانياً صغرويّاً: بعدم صحّته في خصوص المقام.

أمّا الأوّل : وقد تقدّم الكلام فيه مفصّلاً، ولا نعيده.

وأمّا الثاني : فأنكر الميرزا النائيني قدّس سرّه أنّ ما نحن فيه من صُغريات مسألة الترتُّب؛ لأنّه يعتبر في الترتُّب وجود ملاك الحكم بتمامه في كلّ واحد من الأمرين، كالأمر بإنقاذ الغريقين الأهمّ والمهمّ، فإنّ ملاك الأمر موجود ومتحقّق فيهما، لكن حيث لايتمكّن المكلّف من إنقاذهما معاً قلنا: بأنّ المهمّ مأمور به بنحو الترتُّب؛ يعني أنّه مأمور بإنقاذ الأهمّ أوّلاً، وعلى فرض عصيانه له فهو مأمور بإنقاذ المهمّ، والمكلّف فيما نحن فيه متمكّن من الجمع بين صلاة الظهر تماماً وقصراً، وحيث إنّه لا تنافي ولا تضادّ بينهما لابدّ أن يتعلّق الأمر بهما، وعدم تعلّق الأمر بهما معاً يكشف

١ ـ كشف الغطاء : ٢٧ سطر ٢٢ .

٢ ـ فرائد الأُصول : ٣٠٩ سطر ٨ .

بنحو القطع عن عدم وجود الملاك فيهما معاً.

فالفرق بين ما نحن فيه ومسألة الترتّب من وجهين :

أحدهما : عدم التضادّ بين الأمرين وإمكان الجمع بينهما في ما نحن فيه، مع اعتبار التضادّ وعدم إمكان الجمع بين الأمرين في الامتثال في مسألة الترتّب.

ثانيهما : اعتبار وجود الملاك التامّ في الأمرين في الترتُّب، بخلاف المقام.

مضافاً إلى أنّه يعتبر في الخطاب الترتُّبي أن يكون خطاب المهمّ مشروطاً بعصيان خطاب الأهمّ، ولا يمكن ذلك فيما نحن فيه؛ إذ لايعقل أن يخاطَب التارك للقصر بعنوان العاصي، فإنّه غير ملتفِت إلى هذا العنوان لجهله بالحكم، ولو التفت إلى جهله وعصيانه يخرج عن عنوان الجاهل، فلا تصحّ منه الصلاة التامّة، فلا يندرج تحت صُغرى الترتّب، وكأنّ الشيخ قدس سره اعترف وسلّم اندراج ما نحن فيه في صغرى الترتُّب، ومَنع الكبرى.

وفيه : أنّا لا نعقل الترتُّب في المقام[1]. انتهى.

أقول : أمّا ما ذكره : من أنّه يعتبر في الترتُّب وجود الملاك التامّ في كلّ واحد من الأمرين، ففيه :

أنّه إن أراد أنّه يعتبر أن يكون الأمران ذوى ملاك تامّ في عرض واحد، ففيه أنّا لا نُسلّم اعتبار ذلك في الترتُّب ؛ أي اشتمال كلّ واحد منهما على ملاك تامّ في عرض واحد، فلا يعتبر في الترتُّب ذلك.

وإنْ أراد أنّهما ـ أي القصر والتمام فيما نحن فيه ـ لايشتملان على الملاك حتى فى الطول أيضاً، فهو ممنوعٌ؛ للإجماع على صحّة الصلاة التامّة بدل القصر جهلاً بالحكم، وكذلك المجهورة في موضع الإخفاتيّة، وبالعكس، وهو كاشف عن وجود الملاك في التمام في صورة الجهل بالحكم، لكن لا في عرض وجود الملاك

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤ : ٢٩٣ .

في القصر، وهو كافٍ في الترتُّب.

وأمّا ما ذكره : من عدم التضادّ المعتبر في الترتُّب فيما نحن فيه؛ لتمكّن المكلّف من الإتيان بالقصر بعد الإتيان بالتمام.

ففيه : أنّ المقدور في المقام هو الجمع بين التمام وصورة الصلاة المقصورة جهلاً، لا على القصر المشتملة على المصلحة والملاك بعد صلاة التمام جهلاً، فالتضادّ بينهما متحقّق، كما ذكره المحقّق الخراساني في «الكفاية»[1]؛ لأنّه مع الإتيان بالصلاة التامّة يتدارك المصلحة الصلاتية، ويسقط الأمر بالقصر حينئذٍ.

وأمّا ما ذكره : من أنّه يُعتبر في الترتُّب اشتراط الأمر بالمهمّ بعصيان الأمر بالأهمّ، ولايعقل العصيان في المقام.

ففيه : أنّا لا نُسلّم اعتبار ذلك في الترتُّب ، بل يمكن أن يقال: إنّ المعتبر فيه ترتُّب الأمر بالمهمّ على مخالفة الأمر بالأهمّ، وهو متحقّق فيما نحن فيه، فإنّ المفروض أنّ المكلّف خالَفَ الأمر بالقصر، إلّا أنّه غير ملتفت إلى هذه المخالفة وغافل عنها، وهو غير ضائر في الترتُّب.

هذا ، لكن بقي هنا إشكال أوردناه على صحّة أصل الترتّب : وهو أنّه لو كان الأمر بالتمام مشروطاً بمخالفة أمر الأهمّ أو عصيانه ، فإنّه يتوقّف على مُضيّ الوقت بمقدار لايمكنه الإتيان بالأهمّ؛ ضرورة أنّ الوقت مادام باقياً لم تتحقّق المخالفة بعدُ، ومع خروج الوقت لا معنى للأمر بالمهمّ؛ لخروج وقته أيضاً؛ لما تقدّم سابقاً من أنّه لايعقل الترتُّب إلّا في المضيّقين.

وإن قلنا : بأنّ الأمر بالمهمّ مشروطٌ بامتناع استيفاء مصلحة الأهمّ، فلايمتنع استيفاء مصلحته إلّا بعد مضيّ الوقت ومعه يستحيل الأمر بالمهمّ.

وهذا الإشكال جارٍ فيما نحن فيه أيضاً، فإنّ مخالفة الأمر بالقصر لاتتحقّق

---

١ ـ كفاية الأُصول : ٤٢٩ .

إلّا بعد خروج الوقت أو مضيّه بمقدار لايمكنه الإتيان بالقصر، ومعه لايعقل الأمر بالتمام حينئذٍ.

ولكن يمكن دفع هذا الإشكال فيما نحن فيه؛ حيث إنّ موضوع الأمر بالمهمّ في مسألة الترتُّب : إمّا العصيان، أو الذي يعصي، وكلّ واحدٍ منهما لا يتحقّق إلّا بعد مضيّ الوقت بمقدارٍ لايمكنه الإتيان به، ومعه لامعنى للأمر بالمهمّ أيضاً؛ لانـقضاء وقته، وموضوع الأمر بالتمام فيما نحن فيه هو عنوان «الذي لم يأتِ بالقصر، والذي تعلّق به الأمر المطلق»، فمع صدق هذا العنوان يتحقّق موضوع الأمر بالتامّ وملاكه.

والحاصل : أنّ القصر وملاكه على نحو الإطلاق وملاك التمام مـقيّد بـعدم الإتيان بالقصر جهلاً.

بقي في المقام إشكالان آخران لايمكن الذبّ عنهما :

الأوّل : أنّه قد تقدّم في مسألة الترتُّب : أنّه لو ترك الإتيان بـالأهمّ والمـهمّ كليهما فهو مستحقّ لعقوبتين؛ لتركه كلّ واحدٍ منهما بلا عذرٍ، وفيما نحن فيه ليس كذلك، فإنّه لو تركهما ـ أي القصر والإتمام ـ فإن قلنا باستحقاقه لعقوبة واحدة، فهو خلاف حكم العقل في مسألة الترتّب؛ لما عرفت من حكمه باستحقاقه لعقوبتين.

وإن قلنا : باستحقاقه لعقوبتين فهو خلاف الإجماع .

الثاني : أنّه إن كان عنوانُ التمام المترتّب على «الذي يعصي الأمر بالقصر» ذا ملاك ومصلحة، فلابدّ أن يلتزم بأنّ هناك أمرين: أحدهما متعلّق بالقصر، والآخـر بالتمام، مع عدم تمكّنه من الإتيان بهما مع وجود الملاك في كلّ واحدٍ منهما، وإن أمكن الإتيان بصورتيهما فالإشكال في أصل الترتُّب آتٍ هنا أيضاً.

هذا تمام الكلام في مباحث القطع والظنّ والبراءة والاشتغال، ويتلوه البحث في الاستصحاب والتعادل والترجيح والاجتهاد والتقليد إن شاء الله تعالىٰ.

تقريراً لمباحث أُستاذنا الأعظم ومولانا الأفخم آية الله العظمى الحاج السيّد روح الله الموسوي الخميني أدام الله أيّام إفاضاته، ومتّع الله المسلمين بطول بقائه آمين.

سنة أربعٍ وسبعين بعد ثلاثمائة والألف من الهجرة النبويّة بالسنين القمرية.

بقلم العبد الفاني الفقير إلى رحمة الباري تعالى حسين بن يحيى التقوي الاشتهاردي مولداً والقمّي مسكناً عفي عنهما.

والحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله أجمعين.

الفهرس

المطلب السادس
الأمارات المعتبرة عقلاً وشرعاً

الباب الأوّل : في القطع

الباب الثاني : في الظنّ

الباب الثالث : في البراءة والاشتغال

تنبيهاتٌ :

تنبيهات :